नवभारत

फेब्रुवारी २००९

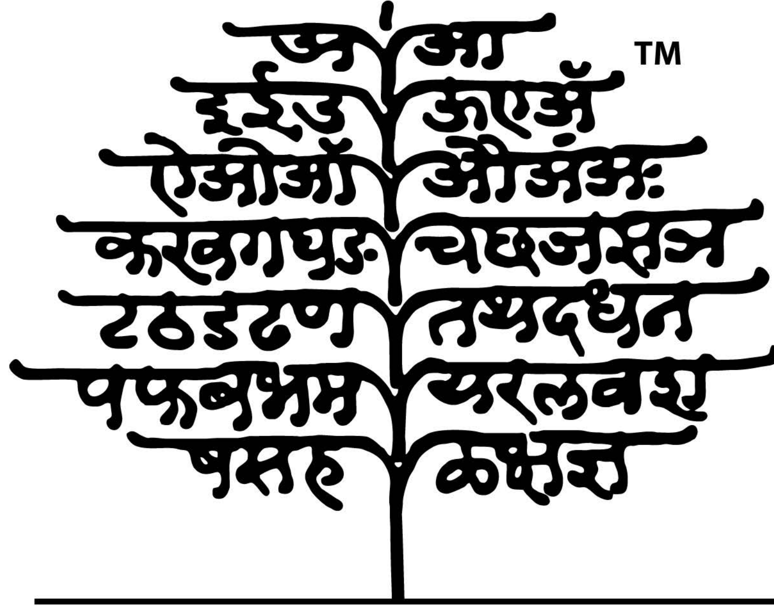
विवेकवाद

विज्ञान आणि श्रद्धा

अणू आणि आत्मा

लोकजीवनातील असुरक्षितता कशामुळे?

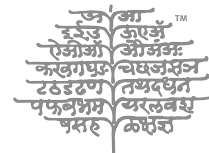
अनुक्रमणिका



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

अनुक्रमणिका



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ६२ । अंक ५ । फेब्रुवारी २००९
माघ/फाल्गुन शके १९३०
वार्षिक वर्गणी ३०० रुपये.
या अंकाची किंमत रु. २५/-

नवभारतची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्य-निष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

---

* नवभारत, ऑक्टोबर १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै० शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
घ. वा. जोशी
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा).

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

नवभारत

फेब्रुवारी २००९

अनुक्रमणिका

लेखकांचा परिचय



प्रा. सुनीती देव

तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापिका, तत्त्वज्ञान–विभाग–प्रमुख, नागपूर विद्यापीठ; प्रा. मे. पुं. रेगे यांचे तत्त्वज्ञान या ग्रंथाचे संपादन व प्रकाशन.

पत्ता : ३/४ कर्मयोग अपार्टमेंट, सुशीला बलराज मार्ग, नागपूर ४४० ०१२.



श्री. बाबूराव चंदावार

समाजसेवक आणि सामाजिक प्रश्नांचे अभ्यासक.

पत्ता : सईनगर २, डी. १, फ्लॅट–१३, सिंहगडरोड, पुणे - ४११ ०३०.

विवेकवाद, विज्ञान आणि श्रद्धा

प्रा. डॉ. सुनीती देव

[प्राज्ञपाठशाळा मंडळाने आयोजित केलेल्या वरील विषयावरील चर्चासत्रातील भाषण]

विवेकवाद, विज्ञान आणि श्रद्धा या विषयावर मी बोलावे असा फोन दाभोलकर सरांचा आला. यावेळी मला नाही म्हणता आले नाही. एकतर वाचन + अध्ययन + लिखाण करण्यासाठी पुरेसा कालावधी त्यांनी मला दिला होता आणि दुसरे म्हणजे कधीतरी जे घडले त्यातून काही प्रमाणात बाहेर पडून मी बोलायलाच हवे होते. त्यामुळे मी होकार दिला. हाती घेतलेले काम पूर्ण करून मी वरील विषयाचे वाचन, पुन्हा एकवार सुरू केले. गेले दोन महिने मी ते वाचतेय. खूप छान गेलेत ते दिवस ! प्रा. दि. य. देशपांडे आणि प्रा. मे. पुं. रेगे ह्या दोन्ही ज्येष्ठ तत्त्वज्ञांचे लिखाण वाचणे हे तुम्हालाच समृद्ध करून जाते. ते लिखाण वाचायची सवय, शिस्त लागल्यावर भोंगळ तत्त्वज्ञानात्मक लिखाण वाचायची इच्छाच होत नाही. विषयाचे स्पष्ट आकलन, तेवढीच स्वच्छ मांडणी, भाषेवर असलेली हुकमत, कुठेही विवेचनात सैलपणा नाही ही सर्वच वैशिष्ट्ये या दोन्ही ज्येष्ठ तत्त्वज्ञांच्या लिखाणात आढळतात.

प्रा. दि. य. देशपांडे ह्यांनी विवेकवाद या विषयावरील विवेचन, मांडणी त्यांनी १९९० मध्ये सुरू केलेल्या आजचा सुधारक या मासिकातून केली. ही लेखमालाच पुढे पुस्तकरूपाने प्रसिद्ध झाली. त्यामुळे विवेकवाद या विषयावर स्वतंत्र पुस्तक लिहायला घेतले असते तर ज्या तऱ्हेने मांडणी केली गेली असती त्या तऱ्हेने मांडणी या लेखमालेतून केली गेली नाही. काही विषयांची पुनरूक्ती, काही लेख वाचकांनी उपस्थित केलेल्या आक्षेपांना उत्तरे ह्या स्वरूपाचे आहेत. त्यातून सलग विवेकवाद शोधून काढावा लागतो. स्वतंत्र लिखाणाची मांडणी अधिक मुद्देसूद व चोख राहिली असती. अर्थात एकही मुद्दा विवेचनातून सुटला नाही. तो मागे पुढे- आला असेल परंतु त्यावर लिहिलेच गेले नाही असे झालेले नाही. हा कालखंड १९९० ते २००५ एवढा प्रदीर्घ आहे.

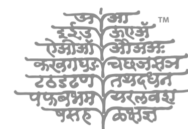
प्रा. मे. पुं. रेगे ह्यांनी नवभारत ह्या त्यांच्याच संपादकत्वाखाली प्रसिद्ध होत असलेल्या वैचारिक मासिकातून बुद्धिप्रामाण्यवाद, श्रद्धा, विज्ञान इ. विषयांवर प्रामुख्याने संपादकीयातून लिखाण केले. त्यातील काही लिखाण 'विवेकवाद, विज्ञान आणि श्रद्धा' या पुस्तकरूपाने प्रसिद्ध झाले. हा कालखंड १९७९ ते २००० एवढा आहे.

या दोन्ही लिखाणांसंबधी एक महत्त्वाची गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे ती ही की, हे लिखाण एकमेकांना उत्तर/प्रत्युत्तर या स्वरूपाचे नाही. दोघेही स्वतंत्रपणे लिखाण करीत होते. नाही म्हणायला प्रा.दि.य. देशपांडे ह्यांनी अलीकडील काही लेख हे प्रा.रेगे ह्यांनी लिहिलेल्या लेखांचा परामर्श घेणारे म्हणून लिहिलेले आहेत. परंतु एरवी दोघांचेही लिखाण स्वतंत्रपणे प्रसिद्ध होत होते.

माझी भूमिका कोणती? मी एक अभ्यासक म्हणून या सर्व लिखाणांचे वाचन केले, अध्ययन केले आणि आज तुमच्यासमोर माझे आकलन निबंधरूपाने सादर करतेय.

हे लिखाण माझे स्वतंत्र लिखाण नाही. त्यात प्रा. देशपांडे आणि प्रा. रेगे ह्यांनी केलेले लिखाण समाविष्ट आहे. हा निबंध त्यांच्या लिखाणावरच आधारित आहे. मी फक्त दोघांच्याही लिखाणातून आढळून आलेल्या मुद्यांची सुसूत्र मांडणी केली जेणेकरून नंतरच्या वाचकांना विखुरलेले लिखाण वाचून ते एकत्र जुळवण्याऐवजी एक सलग मांडणी अभ्यासाला मिळेल. याचा अर्थ असा नव्हे की, वाचकांनी ह्या दोन्हीही ज्येष्ठ तत्त्वज्ञांचे लिखाण मुळातून वाचू नये. ते लिखाण वाचणे हे एखादे नितांत सुंदर गद्यकाव्य वाचण्यासारखे आहे. तो आस्वाद वाचकांनी जरूर घ्यावा.

अनुक्रमणिका





संपूर्ण निबंधाची मांडणी एकूण सहा भागात केलेली आहे. (१) विवेक, विवेकवाद या विषयाची मांडणी, (२) विवेकाचे ज्ञानक्षेत्रातील योगदान, वैज्ञानिक पद्धतीचे स्वरूप, (३) श्रद्धा म्हणजे काय? ती कशी व का निर्माण होते (४) वैज्ञानिक पद्धतीवर घेतले जाणारे आक्षेप व त्यांची उत्तरे आणि (५) विवेकावादी नीती व त्यावर उपस्थित केलेले आक्षेप तसेच त्या आक्षेपांना दिली गेलेली उत्तरे. हा भाग समाविष्ट करण्यात आला आहे. आणि सहाव्या भागात विवेकवादावर सर्वसाधारणपणे जे आक्षेप उपस्थित केले जातात ते आक्षेप व त्यांना दिली गेलेली उत्तरे समाविष्ट करण्यात आली आहेत.

(१)

विवेक, विवेकवाद

"Rationalism" या इंग्रजी शब्दाचा मराठी अनुवाद 'विवेकवाद' असा केला जातो. परंतु त्या शब्दाची व्युत्पत्ती पहाता "ratio" ह्या लॅटिन भाषेतील शब्दापासून तो बनलेला आहे. "ratio" म्हणजे "reason". "Reason" चे इंग्रजीत अनेक अर्थ आहेत. त्या सर्वांच्या अर्थाचा शब्द मराठीत किंवा संस्कृतात नेमका सापडत नाही. "Reason" च्या अर्थाचा चट्कन सुचणारा अर्थ म्हणजे बुद्धी. तो स्वीकारून "rationalism" ला 'बुद्धिवाद', 'बुद्धिप्रमाण्यवाद' हे शब्द वापरण्याची प्रथा आहे. परंतु त्यात एक अडचण अशी आहे की, 'बुद्धी' हा शब्द "intellect" आणि "intelligence'' या आणखी दोन इंग्रजी शब्दांचा पर्याय म्हणूनही सर्रास वापरला जातो, आणि त्यामुळे नेमका अर्थ व्यक्त करणे कठीण होऊन बसते. या तीन इंग्रजी शब्दांपैकी "intelligence" चा पर्याय म्हणून 'बुद्धी' हा शब्द मानसशास्त्रीय परिभाषेत रूढ आहे. म्हणून अर्थाचा गोंधळ टाळण्याकरिता "reason" ला 'बुद्धी' हा शब्द वापरणे योग्य नाही. "Reason" आणि "intellet" हे शब्द स्थूलमानाने एकाच अर्थाचे आहेत, म्हणून त्यांचा पर्याय म्हणून 'विवेक' हा शब्द वापरणे उचित होईल.

Reason चा प्रमुख अर्थ ज्ञानेंद्रियांखेरीज एक ज्ञान साधन; इंद्रियांना अप्राप्य असे ज्ञान मिळविण्याचे एक सामर्थ्य. डोळा, कान इ. इंद्रियांचे विषय 'हा रंग', 'तो आवाज' असे एकवचनी पदार्थ असतात. सामान्याची किंवा प्रकाराची कल्पना इंद्रियांना असू शकत नाही. सामान्य किंवा जातिवाचक कल्पना प्राप्त करण्याचे बुद्धी हे साधन आहे. अनेक विशेषांच्या अनुभवापासून सामान्य किंवा जातिवाचक कल्पना बनविणे, भाषा व्यवहार करणे, अनेक शब्दांची बनलेली वाक्ये (किंवा विधाने) जुळविणे, त्यांच्यात सत्यासत्य असा भेद करणे, इत्यादि क्रिया करणे - या सर्वांचे साधन म्हणजे बुद्धी.

पण या खेरीज अन्य काही अर्थही बुद्धी (reason) या शब्दाला आहेत. 'कारण', 'हेतू' हेही बुद्धीचे अर्थ आहेत. 'अमूक कार्य तू का केलेस?' 'त्याचे कारण काय?', 'तू ते कोणत्या हेतूने केलेस?' असे त्या 'का?' शब्दाचे अर्थ आहेत. इंग्रजीत तोच प्रश्न 'Why?, For what reason?' असा विचारला जातो. पण 'कारण' ह्या शब्दाला भिन्न अर्थ आहेत. 'cause' आणि 'reason' ह्या दोन्ही इंग्रजी शब्दांना कारण हा एकच मराठी शब्द वापरला जातो. हेतू किंवा 'purpose' ह्या अर्थी 'reason' हा शब्द रूढ आहे.

'Reason' चा आणखी एक अर्थ आहे. वैध अनुमानाची आधारवाक्ये (premises) आणि निष्कर्ष (conclusion) ह्यांचा जो संबंध असतो त्याचा वाचक. आधारवाक्ये खरी असतील तर निष्कर्ष हा खराच असतो. (उदा. सर्व मानव मर्त्य आहेत. सॉक्रेटिस मानव आहे, म्हणून सॉक्रेटिस मर्त्य आहे.)

आपण ज्या अर्थाने 'reason' (विवेक) हा शब्द वापरणार आहोत तो म्हणजे विवेचक शक्ती, दोन भिन्न वस्तूंमधील उदा. न्याय/अन्याय, सत्य/असत्य, चांगले/वाईट इ. भेद ओळखण्याची शक्ती. विवेकाचे दोन अधिकार सर्वसामान्य आहेत. (१) प्रत्येक विधान सत्य किंवा असत्य यापैकी एकच असू शकते आणि निदान एक असले पाहिजे हे ओळखणे, हे ओळखता येणे हे विवेकाचे सामर्थ्य आहे आणि (२) एक विधान सत्य

अनुक्रमणिका

असेल तर अन्य एक किंवा अनेक विधानेही सत्य असली पाहिजे हे ओळखणे.

'विवेक' ही संकल्पना पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान परंपरेत विकसित झालेली संकल्पना आहे. एका अर्थाने विवेकाचा विरोध अनुभवाशी आहे. या अर्थाने 'विवेकवाद' ही ज्ञानमीमांसेतील एका उपपत्तीला देण्यात येणारी संज्ञा आहे. ही उपपत्ती थोडक्यात अशी मांडता येईल : इंद्रियानुभवाने आपल्याला इंद्रियगोचर वस्तूंच्या अस्तित्वाचे, त्यांच्या गुणधर्मांचे, त्यांच्यामधील परस्परसंबंधाचे आणि त्यांच्यात घडणाऱ्या बदलांचे ज्ञान होते. पण हे ज्ञान कनिष्ठ प्रकारचे ज्ञान असते. कारण ते पूर्णपणे प्रमाण असे ज्ञान नसते. ते पूर्णपणे प्रमाण असे ज्ञान नसते कारण ते संशयास्पद असते. पण पूर्णपणे संशयातीत, अनिवार्यपणे सत्य असलेले ज्ञान आपल्याला प्राप्त करून देणारी अशी ज्ञानशक्ती आपल्याकडे आहे आणि ती म्हणजे विवेकशक्ती (reason) उदा. गणिती ज्ञान हे पूर्णपणे संशयातीत, अनिवार्यपणे सत्य असलेले ज्ञान असते आणि हे ज्ञान आपल्याला अनुभवापासून प्राप्त होत नाही, ते विवेकशक्तीपासून प्राप्त होते. गणिती ज्ञान हा आदर्श मानवी ज्ञानाचा नमुना आहे आणि ते विवेकजन्य असे ज्ञान आहे.

आता विवेकवादाचा सिद्धांत असा की, वस्तूंविषयीचे किंवा विश्वाविषयीचे किंवा जे आहे त्याचे, गणिती ज्ञानाप्रमाणे संशयातीत आणि अनिवार्यपणे सत्य असलेले ज्ञान आपल्याला प्राप्त करून घेता येते आणि हे ज्ञान अनुभवापासून प्राप्त होत नाही, ते विवेकशक्तीपासून प्राप्त होते.

ह्या विवेकवादी सिद्धांताच्या विरोधी सिद्धांताचा पुरस्कार अनुभववादाने केला. अनुभववादाचा गाभा हा की, वस्तूविषयीचे, जे आहे त्याच्याविषयीचे ज्ञान अनुभवाआधारेच होऊ शकते आणि अनुभवाधिष्ठित ज्ञान जर संशयास्पद असेल तर, वस्तूविषयीचे ज्ञान अनुभवाधिष्ठितच असल्यामुळे, वस्तूविषयी संशयातीत असे ज्ञान आपल्याला प्राप्त होऊ शकत नाही, एवढाच निष्कर्ष ह्यापासून निघतो.

पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात सतराव्या शतकात होऊन गेलेले देकार्त, स्पिनोझा आणि लाइबनित्स हे तीन तत्त्वज्ञ Rationalist प्रज्ञावादी म्हणून ओळखले जातात.

मनुष्याजवळ असलेली sense किंवा इंद्रिये आणि reason ने आपल्याला मिळणारे ज्ञान वस्तूंच्या खऱ्या वास्तव स्वरूपाचे ज्ञान असते, तर इंद्रियांनी मिळणारे ज्ञान भासमान वस्तूंचे ज्ञान असते. वस्तूंच्या ठिकाणी इंद्रियांना आढळणारे धर्म वास्तव धर्म नसून भासमान धर्म असतात. वस्तूंचे यथार्थ स्वरूप reason ला होणाऱ्या जातीच्या सामान्य ज्ञानात प्रगट होते. देकार्त, स्पिनोझा इ. rationalist तत्त्वज्ञांचा 'rationalism' हा होता.

सतराव्या आणि अठराव्या शतकातील युरोपियन तत्त्वज्ञानाचा इतिहास हा प्रामुख्याने विवेकवाद आणि अनुभववाद यांच्यामधील विवादाचा इतिहास आहे असे त्याचे वर्णन करणे योग्य ठरेल. ह्या वादाचा निकाल कांटने लावला आणि एकंदरीत हा निकाल विवेकवादाविरूद्ध गेला. विवेकशक्तीचा ज्ञानद शक्ती म्हणून वांझोटेपणा कांटने दाखवून दिला. अनुभवाच्या आधाराशिवाय वस्तूंचे, जे आहे त्याचे, ज्ञान होऊ शकते, असे ज्ञान प्राप्त करून देणारी शक्ती आपल्यापाशी आहे हा विवेकवादाचा मूल सिद्धांत त्याज्य ठरला.

परंतु rationalism या शब्दाला याहून बराच भिन्न असाही एक अर्थ आहे. हा अर्थ अठराव्या शतकात फ्रान्समध्ये प्रसिद्धी पावलेल्या तत्त्वज्ञानाने प्रस्तुत केला. युरोपमध्ये अठरावे शतक 'enlightenment' चे 'प्रबोधनाचे' शतक म्हणून ओळखले जाते. या प्रबोधनाचे आविष्कार दहावीस वर्षे मागे पुढे पश्चिम युरोपमध्ये सर्वदूर घडून आले. त्यापूर्वी सतराव्या शतकात गॅलिलिओने अर्वाचीन विज्ञानाचा पाया घातला होता आणि त्याची वाढ वेगाने होत होती. देकार्तादि तत्त्वज्ञांनी तर्काला पटतील अशा ईश्वरस्तित्वाच्या सिद्धी दिल्या होत्या आणि त्यानुसार आविष्कृत (revealed)

धर्माऐवजी reason वर आधारलेल्या परमेश्वराची कल्पना पुढे आली होती. त्यातून पुढे धर्मग्रंथांवर अविश्वास आणि एकूणच श्रद्धेचा निषेध असे reason चे स्वरूप मानले गेले. 'reason' चा आणि 'rationalism' चा हा नवा अर्थ होता. हा विचार मुख्यत: फ्रान्समध्ये अठराव्या शतकात विश्वकोशकार (Encyclopedists) म्हणून प्रसिद्धी पावलेल्या तत्त्वज्ञांच्या लिखाणात व्यक्त झाला. या तत्त्वज्ञांपैकी व्होल्टेअर, डीडरो, डालेंबर्ट आणि होलबाख हे प्रमुख असून हे सर्व स्थूलमानाने जडवादी, विज्ञानवादी आणि श्रद्धा विरोधी होते. त्यांच्या मते निसर्गाचे ज्ञान मिळविण्याचा उपाय म्हणजे नुकतीच उदयाला आलेली वैज्ञानिक पद्धती. ज्ञान ईश्वराने प्रेषितापुढे प्रगट केले असून त्याच्या शब्दांचा श्रद्धेने स्वीकार केला पाहिजे ही पूर्वीची कल्पना मागे पडली आणि प्रत्येक गोष्टीची reason च्या सहाय्याने शहानिशा करून तिला पटेल अशाच गोष्टी स्वीकरणीय आहे ही कल्पना हळूहळू प्रस्थापित झाली. फ्रान्समध्ये अठराव्या शतकात सुरू झालेले विवेकवादी बंड पुढे एकोणिसाव्या शतकात इंग्लंडमध्ये बेंटम, जेम्स मिल् आणि जॉन स्टुअर्ट मिल् यांच्या तत्त्वज्ञानात परिणत झाले. Rationalist Press Association या संस्थेने पुढे ज्या rationalism चा प्रसार करण्याचा प्रयत्न केला तो हाच दुसरा rationalism.

देकार्तादि तत्त्वज्ञांचा rationalism इंद्रियानुभवाला गौण स्थान देणारा, स्वतंत्र तर्काला विश्वाचे ज्ञान देण्यास समर्थ मानणारा असा होता. त्याच्या उलट ह्या दुसऱ्या rationalism अनुसार एकटाच तर्क विश्वाचे ज्ञान देण्यास असमर्थ आहे. विश्वात काय आहे, त्याचे स्वरूप काय आहे, त्याचे ज्ञान मिळविण्याकरिता reason किंवा तर्क आवश्यक आहे हे खरे; पण हा तर्क इंद्रियानुभवावर आधारलेला असला पाहिजे असा त्याचा आग्रह आहे.

आता आपल्या जीवनात आपण विवेकवादाची कास धरली पाहिजे, मनुष्याने आपले जीवन विवेकाने जगावे, विवेकाने त्याची सर्व अंगोपांगे नियंत्रित व्हावीत असे जेव्हा म्हणण्यात येते तेव्हा विवेकवादाचा अभिप्रेत असलेला अर्थ असा की, विवेकवाद म्हणजे आपल्या समजुती, आपले विश्वास, सत्य किंवा विश्वासार्ह ठरविण्याची किंवा असत्य किंवा त्याज्य ठरविण्याची एक विशिष्ट पद्धती आहे. श्रद्धेने कोणतेही तत्त्व न स्वीकारता ऐंद्रिय अनुभव आणि तर्क या प्रमाणांवर जे सत्य ठरेल तेच स्वीकारावे अशी ही भूमिका आहे. अनुभव आणि अनुभवाधिष्ठित अनुमान यांच्या योगे जे ज्ञान होते केवळ त्याच्याच आधारे विधाने सत्य म्हणून स्वीकारता येतात. अशा ज्ञानापलीकडचे ज्ञान नसते म्हणून त्याच्या आधारे विधान सत्य ठरविता येत नाही. व्यक्तीचे सर्व जीवन विवेकाधिष्ठित असावे असे या मताचे प्रतिपादन आहे. ह्या अर्थाने विवेकवाद ही केवळ एक विचारसरणी नाही तर जीवनपद्धतीही आहे.

विवेकाच्या व्यापाराची अनेक क्षेत्रे आहेत. त्यांपैकी ज्ञानक्षेत्र आणि कर्मक्षेत्र ही प्रधान होत. आपण क्रमाने ह्या क्षेत्रांचा विचार करू.

(२)

विवेकाचे ज्ञानक्षेत्रातील योगदान

सत्य म्हणजे काय? आणि सत्य कसे ओळखायचे? हे प्रश्न ज्ञानक्षेत्रातील आहे.

आपण कशावर विश्वास ठेवावा? या प्रश्नाचे निर्विवादपणे दिले जाणारे उत्तर म्हणजे 'सत्यावर' हे होय. आपण असत्यावर विश्वास ठेवावा असे कोणी म्हणेल असे वाटत नाही. पण यातून पुढचा प्रश्न निर्माण होतो तो म्हणजे 'सत्य म्हणजे काय?' या प्रश्नाचे उत्तर 'यथार्थ विधान' असे थोडक्यात देता येईल. 'सत्य' किंवा 'असत्य' ही विशेषणे फक्त विधानांना लागू पडतात. विधान म्हणजे स्थूलमानाने निवेदक वाक्य (indicative sentence). सर्वच वाक्ये निवेदक नसतात. काही वाक्ये प्रश्नार्थी असतात, काही आज्ञार्थी असतात तर काही विध्यर्थी असतात. या सर्व वाक्यांपैकी सत्य आणि असत्य असू शकतात फक्त निवेदक वाक्ये.

उदा. 'पृथ्वी गोल आहे' आणि 'पृथ्वी सपाट आहे' ही दोन्ही वाक्ये निवेदक आहेत. त्यापैकी पहिले सत्य आणि दुसरे असत्य आहे.

'पृथ्वी गोल आहे' हे विधान सत्य आहे असे म्हणत असतांना 'सत्य' या शब्दाने विधानाचा कोणता गुण व्यक्त होतो? तर तो गुण आहे यथार्थता. सत्य विधान म्हणजे यथार्थ विधान. यथार्थ म्हणजे यथा (म्ह. जसा) अर्थ (म्हणजे पदार्थ) असेल तसे. कोणतेही विधान कोणत्यातरी एका किंवा अनेक वस्तूंविषयी असते, आणि त्यात त्या वस्तूचे वर्णन केलेले असते. 'पृथ्वी गोल आहे' या विधानातील वर्णन पृथ्वी जशी आहे तसे आहे, म्हणून ते सत्य आहे. उलट 'पृथ्वी सपाट आहे' या विधानातील वर्णन पृथ्वीला लागू पडणारे नाही, म्हणून ते यथार्थ नाही, म्हणजे ते सत्य नाही.

याप्रमाणे विधानाच्या विचारात दोन गोष्टीतील अनुरूपतेचा विचार असतो. (१) एखादी वस्तुस्थिती आणि (२) तिचे वर्णन. वस्तुस्थिती ही एक भौतिक गोष्ट आहे, पण तिचे वर्णन भाषिक म्हणजे शब्दमय आहे. वाक्य शब्दांचे बनलेले आहे पण वस्तुस्थिती पृथ्वी आणि तिचा आकार या गोष्टींनी बनलेली आहे. या वस्तुस्थितीला वास्तव (fact) हा शब्द वापरू. विधान जेव्हा वास्तवाला अनुरूप असते तेव्हा ते सत्य असते, जेव्हा ते अनुरूप नसते तेव्हा ते असत्य असते. याप्रमाणे सत्य म्हणजे वाक्य आणि वास्तव यातील अनुरूपतेचा संबंध असे म्हणता येईल.

एखाद्या वास्तवाविषयीचे सत्य माहीत असणे म्हणजे त्याचे ज्ञान होणे. ज्ञान विधानात व्यक्त केले जाते.

इंद्रियगोचर वस्तूंविषयीच्या विधानांची सत्यासत्यता ऐंद्रिय ज्ञानाने निश्चित होते. 'हे गवत हिरवे आहे' किंवा 'हा आंबा गोड आहे' इ. विधाने सत्य आहेत की असत्य आहेत हे ते गवत पाहून किंवा तो आंबा चाखून ठरविता येते. ज्ञानेंद्रियांचे विषय विशिष्ट (particular) किंवा एकवचनी असतात.

विधानांपैकी सर्वच विधाने वस्तुस्थिती निदर्शक नसतात. तर काही विधाने, उदा. 'सर्व कावळे काळे आहेत' ह्यांच्याविषयीचे ज्ञान आपल्याला इंद्रिय अनुभवाने होऊ शकणार नाही. कारण हे वाक्य कोणत्याही एका कावळ्याविषयी नाही. ते कावळा या जातीतील सर्व व्यक्तींविषयी, किंवा कावळा या प्रकारच्या सर्व वस्तूंविषयी आहे. हे विधान सत्य आहे की असत्य आहे हे कसे ठरवायचे? कोणी म्हणेल, ते विधान सर्व कावळ्यांविषयी असल्यामुळे त्याची सत्यता निश्चित करण्यासाठी सर्व कावळे डोळ्याखालून घालावे लागतील. पण हे अशक्य आहे, फार तर आज अस्तित्वात असलेले कावळे आपण तपासू शकू. पण भूतकाळात होऊन गेलेले आणि भविष्यात जन्माला येणार असणारे कावळे कसे तपासणार? याचा अर्थ असा की, सर्व कावळ्यांविषयीचे विधान आपल्याला 'काही' कावळ्यांच्या अवलोकनाच्या आधाराने करावे लागणार. आपण अनेक कावळे पाहिले, ते सर्व काळे होते आणि काळा नसलेला एकही कावळा आपल्या दृष्टिपथात आला नाही, यावरून 'सर्व कावळे काळे आहेत' असे अनुमान आपण करणार. 'काही कावळे काळे आहेत' म्हणून 'सर्व कावळे काळे आहेत' हे अनुमान उघडच चुकीचे आहे.

काहींवरून सर्वांविषयी केलेल्या अनुमानाला उद्गामी (inductive) अनुमान म्हणतात, आणि त्याचा निष्कर्ष कदापि पूर्ण निश्चित असू शकत नाही. उद्गामी अनुमानाचा आधार, म्हणजे निरीक्षित उदाहरणे, जितका व्यापक तितका त्याचा निष्कर्ष अधिकाधिक बळकट होतो. परंतु तो नेहमी अपुरा असणार. उद्गामी निष्कर्ष सर्वदा केवळ संभाव्य (probable) असतात. ते कालांतराने कदाचित् अतिशय संभाव्य होतील, परंतु ते पूर्ण निश्चित कधीही होऊ शकत नाहीत.

'काही' वरून 'सर्वा' विषयी केलेल्या सार्विक विधानाविषयी आपण काय म्हणणार? या प्रश्नाचे उत्तर असे की, या ठिकाणी विधानाच्या पुराव्याच्या प्रमाणात आपण ह्या विधानांवर विश्वास ठेवावा. म्हणजे असे की, ज्या पुराव्याच्या आधारे तो सत्य ठरेल तो उपलब्ध

असेल आणि तो अस्तित्वात आहे हे ज्ञान असेल तरच ते विधान सत्य आहे, त्या विधानाच्या विरोधी म्हणजे असत्य ठरविणारा पुरावा उपलब्ध असेल तर ते असत्य आणि ते सत्य किंवा असत्य ठरविणारा पुरावा उपलब्ध नसेल तर ते विधान अनिर्णीत आहे आणि त्याचा सत्य म्हणून स्वीकार किंवा असत्य म्हणून अव्हेर करू नये. हा विवेकनिष्ठ, चिकित्सक, वैज्ञानिक दृष्टिकोण. ज्याला आपण विज्ञान म्हणतो ते अशा प्रकारचे ज्ञान आहे. ते अतिशय संभाव्य असते, त्याची संभावनीयता दिवसेंदिवस वाढत जाते; त्याला भविष्यात अपवाद सापडण्याची शक्यता सतत घटत जाणारी असते. परंतु ते कदापिही निश्चित होत नाही. वैज्ञानिक ज्ञानाचे हे 'तात्पुरतेपण' मान्य करूनही विज्ञानाखेरीज अन्य कोणताही ज्ञानोपाय आपल्याजवळ नाही हेही तेवढेच खरे.

वैज्ञानिक पद्धती अनुभवावर आधारलेली असते ह्यात शंका नाही. पण अनुभवाला गोचर असणाऱ्या पदार्थांचे आणि घटनांचे जे गुणधर्म आपल्याला साक्षात् प्रत्ययाला आले असतील तेवढ्यांचेच वर्णन करण्यावर वैज्ञानिक पद्धती समाधानी नसते. 'अणू', 'मूलभूत कण', 'विद्युत-चुंबकीय क्षेत्र', इ. इंद्रियातीत, ज्यांचा आपल्याला साक्षात् अनुभवात प्रत्यय येत नाही अशा पदार्थांचे आणि शक्तींचे अस्तित्वही विज्ञानात मानले जाते, आणि त्यांचे अस्तित्व व गुणधर्म वैज्ञानिक पद्धतीला अनुसरून प्रस्थापित झाले आहेत म्हणून मानले जाते.

तेव्हा वैज्ञानिक पद्धती आपल्या साक्षात् अनुभवांचे वर्णन करणाऱ्या विधानांपलीकडे जाते. आपल्या अनुभवाला आलेल्या पदार्थांच्या गुणधर्मांचा आणि घटनांचा उलगडा करण्यासाठी वैज्ञानिक पद्धतीमध्ये गृहीतक (hypothesis) रचण्यात येते आणि हे गृहीतक मुक्त असते. इंद्रियातीत पदार्थांची आणि शक्तींची कल्पना करायला आणि त्या आहेत असे मानायला गृहीतक मोकळे असते. त्याला एवढीच अट पाळावी लागते की, एकतर ह्या कल्पना स्पष्ट असल्या पाहिजेत. ह्या कल्पित पदार्थांच्या आणि शक्तीच्या ठिकाणी नेमके कोणते धर्म असल्याचे आपण कल्पिलेले आहे हे निश्चित असले पाहिजे. म्हणजे ह्या कल्पिलेल्या धर्मांना अनुसरून, ह्या धर्मांचा परिणाम म्हणून, विशिष्ट परिस्थितीत, हे पदार्थ व शक्ती कशा वागतील, कोणत्या घटना घडून येतील ह्याचे निगमन (deduction) करता येत असले पाहिजे. आणि हे पदार्थ आणि शक्ती यांच्या कल्पिलेल्या स्वभावधर्मांपासून, विशिष्ट परिस्थितीत, जे परिणाम घडून येतील असा निष्कर्ष प्राप्त होत असेल त्या परिणामांचा इंद्रियानुभवात, म्हणजे निरीक्षणाने आढळून आले तर ही सर्व कल्पित रचना प्रमाण, ग्राह्य ठरते. उलट हे निष्कर्ष आणि निरीक्षणाला आढळून आलेली प्रत्यक्ष वस्तुस्थिती यांच्यात विसंगती असेल तर ती आहे त्या स्वरूपात त्याज्य ठरते. तिच्यात काही बदल तरी करावे लागतील किंवा ती समूळ बाजूला सारून तिच्या जागी वेगळी कल्पित रचना, वेगळा गृहीतक रचावा लागेल.

कार्ल पॉपर म्हणतात त्याप्रमाणे विज्ञानाची पद्धती उपन्यास - निगामी (hypothetic - deductive) आहे असे म्हणणे यथार्थ ठरते.

ह्या पद्धतीचे सार पुढील अनुमानाकारात मांडता येईल.

जर हा उपन्यास सत्य असेल तर पुढील निरीक्षणे प्राप्त होतील.

ही निरीक्षणे प्राप्त झाली आहेत (किंवा होतात).

म्हणून हा उपन्यास सत्य आहे.

हे अनुमान आकारिकदृष्ट्या अप्रमाण आहे. तेव्हा उपन्यास-निगामी पद्धतीनुसार उपन्यास सत्य आहे. हे सिद्ध करता येत नाही. तो संभवनीय ठरतो आणि त्याच्यापासून निष्पन्न होणाऱ्या आणि निरीक्षणाने पडताळलेल्या निष्कर्षांचा विस्तार जसजसा वाढत जातो तसतशी त्या उपन्यासाची संभवनीयता अधिकाधिक दृढ होत जाते. पण उपन्यासापासून निष्पन्न होणाऱ्या निष्कर्षांशी विसंगत ठरेल अशी एखादी घटना आढळून

येईल ही शक्यता नेहमीच उरते. आणि म्हणून उपन्यास कधीही सत्य म्हणून प्रतिष्ठित होत नाही.

तेव्हा वैज्ञानिक पद्धती अनुभवावर आधारलेली असते, अनुभवाचे सार्वभौम प्रामाण्य मान्य करते. पण अनुभवाला येणाऱ्या घटनांचा उलगडा करताना ज्या संकल्पनांचा आणि उपपत्तींचा वापर वैज्ञानिक पद्धती करते त्या अनुभवाच्या साक्षात् क्षेत्रात असलेले पदार्थ आणि घटना यांनी सीमित झालेल्या नसतात. ह्या संकल्पना आणि उपपत्ती आपण मुक्तपणे कल्पू शकतो. फक्त ह्या मुक्त कल्पना, त्यांच्यापासून तार्किक अनुमानाने निष्पन्न होणारे निष्कर्ष, अनुभवाशी जुळणारे असले पाहिजेत. अनुभवाचे जोखड झुगारून देऊन कल्पनाशक्तीने केलेला स्वैर संचार आणि संचारानंतर अनुभवाकडे परतण्याचे, त्यांचा निर्णय स्वीकारण्याचे तिने पत्करलेले बंधन, या दोहोंचा, ही स्वैरता आणि शिस्त यांचा, संगम हे वैज्ञानिक पद्धतीचे स्वभाववैशिष्ट्य आहे आणि ह्याच्यात वैज्ञानिक पद्धतीच्या, प्रमाणज्ञानाचा आवाका वाढविण्याच्या अमोघ सामर्थ्याचे बीज आहे. थोडक्यात काय, काय आहे, काय घडले होते, काय घडते आहे, काय घडेल? ह्या स्वरूपाचे प्रश्न कोणत्याही संदर्भात विचारले गेले तर त्यांना उत्तरे देण्याची, दिलेली उत्तरे तपासण्याची आणि सुधारण्याची एकमेव प्रमाण रीत म्हणजे वैज्ञानिक रीत.

तेव्हा ज्ञानाच्या क्षेत्रात सत्यतेचा निकष कोणता या प्रश्नाचा निर्णय विज्ञानाने पूर्णावस्थेस नेला आहे. निसर्गातील नियम किंवा सत्य विधाने शोधून काढण्याचे कार्य गेली तीन-चारशे वर्षे हजारो वैज्ञानिक सतत एकजुटीने, सहकार्याने करीत आलेले आहेत, आणि त्यांनी आतापर्यंत मानवाचे ज्ञान जितके निश्चित असणे शक्य आहे तितके निश्चित ज्ञान मोठ्या प्रमाणावर उपलब्ध करून ठेवले आहे. हे सर्व ज्ञान उद्गमनाने प्राप्त झाले आहे आणि म्हणून ते सर्वथा, निश्चितपणे सत्य आहे असा दावा विज्ञान करीत नाही. परंतु तरीही मानवाला प्राप्य असलेली महत्तम निश्चितता विज्ञानाला लाभली आहे. हे वैज्ञानिक ज्ञान सर्वत्र कोणालाही उपलब्ध असून ते समजण्याकरिता आवश्यक असणारी पात्रता ज्यांच्या अंगी असेल त्या सर्वांना ते सहज मिळू शकते. विज्ञानात कोणाचा एकाधिकार चालत नाही; तसेच त्यात केवळ श्रद्धेने स्वीकारावे लागतात असे सिद्धांत नाहीत. लहानात लहान मनुष्यालाही मोठ्यात मोठ्या वैज्ञानिकाची मते तपासण्याचा अधिकार असतो. त्याने आपल्या म्हणण्याच्या पुष्ट्यर्थ समर्पक पुरावा सादर करावा एवढीच एक अट असते. त्यामुळे एखाद्या विषयातील वैज्ञानिक मत म्हणजे त्याक्षणी सर्वसामान्य मत असते.

विज्ञानात उपलब्ध असलेले ज्ञान हजारो वैज्ञानिकांनी कित्येक शतकांच्या सहकार्याने प्राप्त केलेले असते, आणि त्याची लक्षावधीवेळा वैज्ञानिकांकडून खातरजमा झालेली असते. त्यामुळे संशयातीत ज्ञान जर मानवाला हवे असेल तर ते त्याला विज्ञानातच मिळू शकते. म्हणून जिथे स्वतःच्या प्रत्यक्ष अनुभवाने एखाद्या विधानाची शहानिशा करणे शक्य नसते, तिथे आपण तज्ज्ञाचे मत स्वीकारावे. ज्ञानाच्या कोणत्याही क्षेत्रातले तज्ज्ञ म्हणजे त्या क्षेत्रातील वैज्ञानिक.

हे खरे की, अनेक विधानांच्या बाबतीत खुद्द वैज्ञानिकांमध्येच वाद असतो. विज्ञान ही वर्धमान, दर क्षणी वाढणारी गोष्ट आहे. त्यात सतत नवीन ज्ञानाची भर पडत असते. दररोज नवीन विधाने सुचविली जातात, आणि त्यांची परीक्षा चालू असते. त्यामुळे कोणत्याही क्षणी अशी काही विधाने असणे अपरिहार्य आहे की, जी अजून गृहीतकाच्या, उपन्यासाच्या (hypothesis) स्वरूपात आहेत. अशा विधानांच्या बाबतीत अनुकूल किंवा प्रतिकूल, कसलीही भूमिका सामान्य लोकांनी स्वीकारणे चूक आहे.

तेव्हा विवेकवादाचे विधानांवरील विश्वासा-संबंधीचे सांगणे असे आहे. (१) ज्या विधानांच्या बाबतीत सर्व तज्ज्ञांचे एकमत असेल, त्याच्याविरुद्ध मत सत्य आहे असे मानणे चूक आहे. (२) ज्या विधानाच्या बाबतीत तज्ज्ञात एकमत नाही ते विधान सामान्य माणसांनी सत्य मानणे चूक आहे. (३) ज्या विधानांच्या

बाबतीत सत्यासत्याचा निर्णय लावण्यास पुरेसा पुरावा उपलब्ध नाही ह्याबद्दल एकमत असेल त्याविषयी सामान्य व्यक्तीने कोणतेच मत बनवू नये.

थोडक्यात, आपल्याला ज्ञान होते ते एकतर इंद्रियांनी होते किंवा इंद्रिय ज्ञानावरून केलेल्या अनुमानाने होते. विज्ञान नावाची जी एक विराट ज्ञानसंहिता आता प्रस्थापित झाली आहे आणि जिची प्रगती अव्याहत चालू आहे, ती सर्व शेवटी इंद्रियानुभवावर आधारलेल्या अनुमानांच्या साह्याने झाली आहे. या दोन आधारस्तंभाखेरीज ज्ञानाचा अन्य उपाय नाही असे विवेकाचे सांगणे आहे. तेव्हा ज्ञानाचे या खेरीज जे कोणते मार्ग आहेत असे मानले जाते त्यांचे स्वरूप आणि अधिकार काय आहे याचा विचार करणे अवश्य आहे.

विज्ञानाचे पराक्रम जरी मोठे असले तरी त्याचे क्षेत्र मर्यादित आहे, तसेच त्याने उपलब्ध करून दिलेले ज्ञान अंतिम नव्हे, असे मानणारे बरेच लोक आजही आहेत. ते म्हणतात विज्ञानाचे क्षेत्र बोलून चालून दृश्य किंवा इंद्रियगोचर जग. परंतु या जगाच्या पलीकडेही विश्व आहे आणि त्याची जाणीवही विज्ञानाला नाही. हे जग अतींद्रिय आहे. त्याला परलोक, पारमार्थिक सत्ता, परमेश्वर इत्यादी नावांनी संबोधले जाते. ह्या पारमार्थिक जगाचे ज्ञान आपल्याला श्रुतींतून मिळते आणि साक्षात्काराने त्याची प्रचिती येते. ज्याला आपण धर्म म्हणतो त्याचे हेच सांगणे आहे आणि धर्माधिष्ठित तत्त्वज्ञानाचेही तेच प्रतिपादन आहे. उदा. भारतीय तत्त्वज्ञानात असे सांगितले आहे की, अंतिम सत्याचे किंवा परमार्थाचे ज्ञान मिळविण्याचा एकमेव उपाय म्हणजे श्रुती. या अपौरूषेय असून ईश्वरकृत आहेत आणि त्यामुळे त्यात चूक किंवा न्यून काहीही असणे अशक्य आहे. त्यावर अनन्य श्रद्धा ठेवून त्यातील शिकवणीवर प्रदीर्घ काल चिंतन केल्यावर शेवटी आपल्याला परमसत्याचा साक्षात्कार होतो. त्यातून मग आपल्याला कळते की, एक अद्वितीय असे परम तत्त्व आहे, आपण जीव त्याचेच अंश आहोत; आपले मूळ स्वरूप परमात्मरूपच होते, पण काही कारणामुळे त्या स्वरूपापासून आपण भ्रष्ट झालो आणि आपण इहलोकात जन्म घेतला. आपले परम प्राप्तव्य म्हणजे आपल्या मूळ परमात्मस्वरूपाची प्राप्ती हेच होय. ह्यालाच मोक्ष म्हणतात. मोक्षाहून श्रेष्ठ असे साध्य मानवापुढे नाही. हा मोक्ष कसा मिळवायचा याचे मार्ग श्रुतींतच आपल्याला सांगितलेले आढळतात, आणि भिन्न दर्शनांनी त्यांचीच वेगवेगळी स्पष्टीकरणे दिली आहेत. आपल्या या सबंध विश्वावर कर्मसिद्धांताची अधिसत्ता आहे. प्रत्येक मनुष्याला आपल्या कर्माची फळे चाखावीच लागतात आणि त्याकरिता त्याला पुनर्जन्म घ्यावा लागतो, इत्यादी.

विवेकवादाच्या निकषावर धर्माची चिकित्सा केल्यास त्याची काय अवस्था होते हे पाहण्याकरिता हिंदू धर्माचे उदाहरण घेऊ. या संबंधात पहिला प्रश्न उपस्थित होतो तो हा की, वर जे या धर्माचे प्रतिपादन दिले आहे ते सत्य मानण्यास आधार काय? श्रुतींच्या सत्यत्वाचा पुरावा काय? याला उत्तर असे दिले जाते की, श्रुती परमेश्वराचे शब्द आहेत आणि परमेश्वर पूर्ण असल्यामुळे तो असत्य बोलू शकत नाही. यातून दोन प्रश्न उद्‌भवतात. एक, परमेश्वर आहे कशावरून? आणि दोन श्रुती त्याने केल्या कशावरून?

यापैकी पहिल्या प्रश्नाचे उत्तर निर्णायक देता येत नाही असा शेकडो वर्षांच्या हजारो विचारवंतांच्या चर्चेचा मतितार्थ आहे. परमेश्वर नाही असे सिद्ध करणारी निर्णायक प्रमाणे जरी उपलब्ध नसली, तरी तो आहे याचाही निर्णायक पुरावा नाही. त्यामुळे तो नाही हे निदान शक्य आहे हे मान्य केले पाहिजे. परंतु तो आहे हे जरी मान्य केले तरी त्याने श्रुती निर्मिल्या ह्याला पुरावा काय हा प्रश्न शिल्लकच राहतो, आणि याला कसलाही सयुक्तिक पुरावा देता येत नाही. धार्मिक लोक म्हणतात की, खुद्द श्रुतीतच असे म्हटलेले आहे की, त्या परमेश्वराची निःश्वासिते आहेत. पण या युक्तिवादातील दोष अगदी उघड आहे. कारण त्यातील विचार परस्परावलंबी आहे. 'पृथ्वी कोठें आहे?', 'शेषाच्या

मस्तकावर', 'शेष कोठे आहे?', 'पृथ्वीच्या खाली!'.

श्रुतीप्रमाण्यावर एक फार निर्णायक आक्षेप घेता येतो. तो म्हणजे श्रुती खऱ्या मानायच्या तरी कोणत्या श्रुती खऱ्या मानायच्या? कारण सर्वच श्रुती एकच गोष्ट सांगत नाहीत. उपनिषदात अनेक मते आहेत. जसे अद्वैती मत त्यात सापडते असेच द्वैती मतही सापडते. तेव्हा दोन श्रुतींमध्ये जर वाद निर्माण झाला तर कोणत्या श्रुतीचे आपण ऐकायचे? एका धर्माची मर्यादा ओलांडून आपण इतर धर्मांच्या श्रुती पाहू लागलो म्हणजे तर ही आपत्ती विशेषच जाचक स्वरूप धारण करते. कारण बायबल, कुराण इत्यादी जे इतर श्रुतीग्रंथ आहेत त्यांचाही दावा आपण ईश्वराचे बोल ऐकवत आहोत असाच असतो. परंतु त्यात अत्यंत भिन्न गोष्टी ईश्वरप्रणीत म्हणून सांगितलेल्या आढळतात. त्या सर्वच खऱ्या असणे शक्य नाही. मग त्यापैकी खऱ्या कोणत्या मानायच्या? यावर सामान्यपणे स्वीकारला जाणारा मार्ग म्हणजे जो त्याचा धर्म त्याची श्रुती त्याच्यावर बंधनकारक. म्हणजे प्रत्येक धर्माच्या अनुयायांच्या दृष्टीने अंतिम सताचे स्वरूप भिन्न आहे असे मानावे लागेल. पण हे तर सर्वथा असमर्थनीय आहे. सत्य हे आत्मविसंगत असू शकत नाही. अंतिम सताचे स्वरूप काहीतरी एकच असले पाहिजे. त्याची भिन्न श्रुतीकारांनी भिन्न वर्णने दिली असतील तर त्या सर्वांचे प्रतिपादन अप्रमाण मानण्यावाचून गत्यंतर नाही.

जी गोष्ट श्रुतींची तीच गोष्ट साक्षात्काराचीही. श्रुतीमध्ये सांगितलेल्या सताचे साक्षात्कार होण्याकरिता फार दीर्घ साधना करावी लागते हे प्रसिद्ध आहे. ही साधना म्हणजे साधकाच्या मनाला अखंड दिले जाणारे प्रशिक्षण असते. या प्रशिक्षणाचे स्वरूप बारकाईने तपासल्यास ते auto-suggestion सारखे, आत्ममंत्रणासारखे, असते असे दिसून येते. ज्याप्रमाणे मोहनिद्रेत संमोहक जे सांगेल तसा अनुभव संमोहित व्यक्तीला येतो, त्याचप्रमाणे साधकाने प्रदीर्घ कालपर्यंत जे ध्यान केलेले असते, सताचे जे स्वरूप आपल्या मनावर ठसविण्याचा प्रयत्न केलेला असतो, तेच स्वरूप शेवटी त्याला साक्षात् दिसते, यात आश्चर्य काही नाही. पण यावरून साक्षात्कार हा यथार्थ अनुभव आहे असे सिद्ध होत नाही. उलट एका विशिष्ट साक्षात्काराकरिता साधकाची तयारी सतत चाललेली असते, त्याला अनुकूल अशी मनोभूमिका त्यासाठी तयार केली जात असते. यावरून तो भ्रामक असतो हेच सिद्ध होते. त्यामुळेच हा साक्षात्कार प्रत्येक धर्माच्या साधकाला, एवढेच नव्हे, प्रत्येक पंथाच्या साधकाला, वेगवेगळा येतो. उदा. रामभक्ताला धनुर्धारी रामाचा येतो, तर कालीच्या शिष्याला महिशासुरमर्दिनीचा येतो, इत्यादी.

याप्रमाणे इंद्रियानुभव व त्यावरून केलेला तर्क ह्याखेरीज ज्ञानसाधने म्हणून जी सांगितली जातात ती, म्हणजे शब्द आणि साक्षात्कार, ज्ञानसाधने म्हणून निरूपयोगी आहेत हे सिद्ध होते व विवेकाचा ज्ञानक्षेत्रातील आग्रह रास्त आहे हे प्रस्थापित होते.

तात्पर्य, विवेकवादाचा आपल्या विश्वासा-विषयीचा दंडक एका वाक्यात सांगायचा तर असा सांगता येईल. आपण कोणत्याही विधानावर त्याच्या पुराव्याच्या प्रमाणात विश्वास ठेवावा. ज्या विधानांचा साधक पुरावा असेल ते विधान आपण स्वीकारावे. ज्यांच्या विरूद्ध पुरावा असेल ते असत्य मानावे आणि त्याचा त्याग करावा. ज्या विधानाचा अनुकूल पुरावा, प्रतिकूल पुराव्यापेक्षा अधिक प्रबल असेल, परंतु पुरेसा नसेल, त्यावर पुराव्याच्या प्रमाणात विश्वास ठेवावा. म्हणजे तो विश्वास पक्का असू नये. तो चुकीचा असू शकेल ही जाणीव ठेऊन बाळगलेला तो विश्वास असावा.

या अर्थाने विवेकवादाचा वस्तुस्थितीनिदर्शक काही सत्ये श्रद्धेला प्राप्त होतात, अधिकारी पुरुषांकडून प्राप्त होतात व ती श्रद्धेने स्वीकारणे योग्य असते या भूमिकेला विरोध आहे.

श्रद्धेला विरोध ह्या अर्थाने विवेकवाद ही ग्रीक संस्कृतीची देणगी आहे. एक देणगी म्हणजे निगामी (deductive) गणित ही आधुनिक विज्ञानाला लाभलेली एक देणगी होय. आणि दुसरी देणगी म्हणजे

जिचे वर्णन 'विवेकवाद' करता येईल ती.

ग्रीक संस्कृतीत वैदिक संस्कृतीप्रमाणे 'श्रुती' नव्हती किंवा यहुदी-ख्रिस्ती इस्लामी धर्माप्रमाणे प्रेषित नव्हते. वेद, बायबल किंवा कुराण यांच्यासारखे माणसाच्या ज्ञानशक्तीपलीकडे असलेले सत्य अधिकृतपणे प्रगट करणारे धर्मग्रंथ नव्हते. शब्दप्रामाण्याची कल्पना नव्हती. इंद्रियगोचर विश्वापलीकडे असलेले अस्तित्व आहे आणि त्याचे ज्ञान माणसाला होऊ शकते ही गोष्ट प्लेटो आणि ॲरिस्टॉटल स्वीकारतात. पण हे अस्तित्व इंद्रियगोचर नसले तरी बुद्धिगम्य असते. देकार्त आणि लॉक हे विश्वाचे आदिकरण असलेल्या ईश्वराचे अस्तित्व मान्य करतात. पण हे अस्तित्व ते श्रद्धेने स्वीकारीत नाहीत. प्रमाण अनुमानांनी ते सिद्ध करण्याचा ते प्रयत्न करतात. 'ईश्वर असे काहीतरी आहे' हे आपल्या विवेकशक्तीने शोधून काढलेल्या सत्यांतील 'एक अगदी उघड' असे सत्य आहे असे लॉक म्हणतो. गणितातील विधाने जितक्या निश्चितपणे सत्य असतात तितक्या निश्चितपणे हे विधानही सत्य आहे असा त्याचा दावा आहे. ईश्वराचे अस्तित्व 'गणिती निश्चिती'ने सिद्ध करणारा पुरावा असा : 'मी आहे, ही गोष्ट निश्चित आहे'; कारण मी विचार करतो; मी कदाचित नसेन असा संशय मी घेतला तरी, हा संशय (एक प्रकारचा विचार) अस्तित्वात आहे हे सिद्ध होते आणि म्हणून हा संशय घेणारा मी आहे हे सिद्ध होते. तेव्हा मला कारण असणार. अस्तित्वात असलेली वस्तू अभावापासून निष्पन्न होऊ शकत नाही, ह्या विवेकाला प्रतीत होणाऱ्या तत्त्वापासून, ज्याअर्थी मी अस्तित्वात आहे त्याअर्थी अस्तित्वात असलेली अशी एक वस्तू माझे कारण असणार हे सिद्ध होते. कारणात गुण असल्याशिवाय ते कार्यात (परिणामात) उतरू शकत नाहीत हेही विवेकाला प्रतीत होणारे सत्य आहे. तेव्हा ज्याअर्थी मला बुद्धी आहे त्याअर्थी मला निर्माण करणारे कारणही बुद्धिमान असले पाहिजे. आता विश्वात सर्वत्र नियमबद्धता आहे, 'सुव्यवस्था, सुसंगती आणि सौंदर्य' आहे, ह्यावरून माझा निर्माणकर्ता ईश्वर सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तिमान असला पाहिजे.

लॉकची विवेकशक्ती ही 'एका समान वस्तूशी समान असलेल्या कोणत्याही दोन वस्तू परस्परांशी समान असतात' ह्यासारखी तार्किकीय सत्ये जिला प्रतीत होतात अशी ती ज्ञानशक्ती आहे. ज्या स्वरूपाच्या ईश्वराचे अस्तित्व ती सिद्ध करते तो ईश्वर विज्ञानाने गृहीत धरलेल्या विश्वात चपखलपणे बसतो.

पण गणिती विवेकशक्तीने सिद्ध केलेला आणि विज्ञानाला अभिप्रेत असलेल्या विश्वाशी सुसंगत असलेला किंवा त्याला आवश्यक असलेला हा ईश्वर आणि बायबलमध्ये ज्याने स्वत:ला प्रकट केले आहे तो ईश्वर यांचा परस्परसंबंध काय आहे? दुसऱ्या शब्दात हा प्रश्न मांडायचा तर, असे विचारता येईल की, विवेक आणि ईश्वराने प्रकट केलेले सत्य (revelation) यांच्यात काय संबंध आहे?

लॉक प्रकटीकरणापुढे नतमस्तक होतो. "प्रकटीकरणात ज्या सत्यांची साक्ष दिली जाते त्यांच्या ठिकाणी अत्युच्च निश्चिती असते..... जी गोष्ट सांगण्यात आलेली असते ती सर्वसामान्य अनुभवाशी आणि जगरहाटीशी जुळत असो, नसो" ती सत्यच असली पाहिजे, कारण ही साक्ष ईश्वराने दिलेली असते. श्रद्धा म्हणजे प्रकटीकरणाला देण्यात आलेली मान्यता असा अर्थ करता येईल. पण लॉक पुढे जे म्हणतो ते अधिक महत्त्वाचे आहे. "तथापि हे ईश्वरी प्रकटीकरण आहे आणि आपण त्याचा योग्य अर्थ लावला आहे ह्याविषयी आपली खात्री असली पाहिजे." लॉक म्हणतो, "ईश्वराने जे काही प्रकट केले असेल ते निश्चितपणे सत्य असते; त्याच्याविषयी कोणताही संशय घेता येत नाही. तो श्रद्धेचा योग्य असा विषय आहे; पण ते ईश्वरी प्रकटीकरण आहे की नाही ह्याचा निर्णय विवेकशक्तीनेच केला पाहिजे." लॉकच्या भूमिकेप्रमाणे प्रकटीकरण असल्याचा दावा करणाऱ्या धर्मग्रंथाला विवेकशक्तीच्या निर्णयपीठापुढे उभे राहून आपला दावा सिद्ध करावा लागतो. ह्या सिद्धांतामुळे बायबलच्या स्वयंसिद्ध प्रामाण्याला सुरूंग लावला गेला. हे विवेकवादी

अनुक्रमणिका

वातावरण सोळाव्या-सतराव्या शतकांत युरोपमध्ये, अर्थात् सुसंस्कृत वर्गात दृढ झाले होते. विश्वाकडे माणूस आत्मविश्वासाने पाहू लागला होता.

दुसऱ्या शब्दात ही गोष्ट मांडायची तर विश्वात आता खरेखुरे, अभेद्य असे गूढ राहिले नव्हते. अज्ञात असे खूपच काही होते पण तत्त्वतः अज्ञेय असे काही उरले नव्हते. आणि जे अज्ञात होते त्याला ज्ञानाच्या कक्षेत आणण्याचा राजमार्ग उपलब्ध झाला होता.

श्रद्धेला नाकारणारा आणि ह्या अर्थाने विवेकवादी असलेला दृष्टिकोण भारतीय परंपरेतही विकसित झाला होता. चार्वाकाचे तत्त्वज्ञान विवेकवादी होते. पण श्रद्धेने भारलेल्या वैचारिक वातावरणात काही काळ मंदपणे तेवणारा आणि नंतर विझून गेलेला दृष्टिकोण ह्यापलीकडे वैचारिक इतिहासात त्याला स्थान नाही. प्रबोधनकाळी प्रचलित केलेल्या विवेकवादी दृष्टिकोणाचीही ही अवस्था झाली असती, पण अस्सल वैज्ञानिक ज्ञानाचे काही भक्कम नमुने उपलब्ध झाले होते. प्राचीन भारतात ते नव्हते. एका पूर्णपणे नव्या अशा वैज्ञानिक युगाची पहाट आपण पहात आहोत असा आत्मविश्वास देकार्त आणि लॉक यांच्या विचारात आपल्याला आढळतो. ह्या युगाचे ते पुरःस्सर आणि प्रतिनिधी होते.

विज्ञानाच्या शक्यतेने झपाटलेल्या, एका नवीन प्रकारच्या संशोधकाच्या दृष्टिकोणाला ते उद्‌गार देत होते.

विवेकवादाचा श्रद्धेला विरोध आहे हे म्हणत असताना श्रद्धा म्हणजे काय? ती कशी निर्माण होते? हे बघायला हवे.

(३)

श्रद्धा म्हणजे काय?

श्रद्धा म्हणजे काय? तर श्रद्धा म्हणजे एखाद्या गोष्टीविषयीची पक्की खात्री, अविचल विश्वास. पण एवढ्याने श्रद्धेचे स्वरूप पुरेसे स्पष्ट केले असे होत नाही. एखाद्या गोष्टीवर माझी श्रद्धा आहे, असे जेव्हा आपण म्हणतो, तेव्हा आपला अभिप्राय असा असतो की, त्या गोष्टीला मुळीच किंवा पुरेसा पुरावा नाही. एखाद्या गोष्टीला पुरेसा पुरावा आहे म्हणून जर आपण तिच्यावर विश्वास ठेवला; म्हणजे ती खरी मानली, तर त्याला कोणी श्रद्धा म्हणत नाहीत. उदा. '२ + २ = ४' अशी माझी श्रद्धा आहे. किंवा 'पृथ्वी गोल आहे' अशी माझी श्रद्धा आहे असे आपण म्हणत नाही, कारण ती विधाने सत्य आहेत हे आपल्याला ज्ञात असते. त्या विधानांची सत्यता स्वयंसिद्ध असते, किंवा पुराव्याने सिद्ध झालेली असते. याचा अर्थ असा की, श्रद्धेची भाषा आपण जे सिद्ध करू शकत नाही किंवा ज्याला पुरावा नसतो अशा गोष्टींविषयीच आपण करतो.

श्रद्धेचे दोन प्रकार करता येतील. एका अर्थी श्रद्धा म्हणजे एखादे विधान सत्य आहे असा दृढविश्वास, तर दुसऱ्या अर्थी श्रद्धा म्हणजे एखाद्या मूल्यावरील निष्ठा. ह्या दुसऱ्या अर्थी 'श्रद्धा' या शब्दाऐवजी 'निष्ठा' हा शब्द वापरणे श्रेयस्कर आहे, कारण ती द्व्यर्थी नसल्यामुळे त्याच्याविषयी गैरसमज होण्याची भीती नाही. अमुक गोष्ट मूल्यवान आहे, म्हणजे ती स्वार्थवांछनीय आहे अशी दृढ निष्ठा.

याच्या उलट पहिल्या प्रकारची श्रद्धा म्हणजे एखादे विधान सत्य आहे अशी पक्की खात्री. या विश्वासाला श्रद्धा म्हणण्याचे कारण असे की, त्याला पुराव्याचा आधार नसतो. जिथे आपण एखाद्या विधानाला पुरेसा, निदान बराचसा, पुरावा असल्यामुळे त्यावर विश्वास ठेवतो तेव्हा तो विश्वास सयुक्तिक आणि समर्थनीय असतो आणि त्याला 'श्रद्धा' म्हणण्याचे कारण नाही.

वरील दोन श्रद्धांपैकी पहिल्या प्रकारची श्रद्धा अविवेकी आहे, कारण तिचे क्षेत्र ज्ञानाचे आहे, आणि ज्ञानाच्या क्षेत्रात जी विधाने सत्य म्हणून ज्ञात असतील त्यांचाच स्वीकार करणे विवेकी असते. ज्यांची सत्यता अज्ञात असते अशी विधाने स्वीकारणे (म्हणजे ती सत्य मानणे) हे उघड उघड असमंजस आहे.

एखाद्या विधानावर विश्वास ठेवणे आणि ते





खरे आहे असे मानणे एकच आहे. एखादे विधान खोटे आहे असे जर आपल्याला पटले असेल, तर त्याच्यावर विश्वास ठेवणे अशक्य असते. आता एखादे विधान आपल्याला खरे वाटते किंवा आपला त्यावर विश्वास आहे, म्हणून ते खरे असेलच असे नाही. विश्वास कितीही पक्का असला तरी त्याने ज्या विधानावर विश्वास आहे ते विधान खरे होत नाही. विश्वास पक्का किंवा डळमळीत असणे हा मनाचा गुण आहे; परंतु विश्वास खरा आहे की खोटा ते वस्तुस्थितीने ठरते. उदा. सूर्य पृथ्वीभोवती फिरतो असे आपल्याला प्रत्यक्ष दिसते, आणि हजारो वर्षे मनुष्याचा विश्वास होता की ते खरे आहे. तो खोटा मानल्याबद्दल गॅलिलिओला तुरूंगात जावे लागले, आणि तिथेच त्याचा अंत झाला. पण पुढे विज्ञानाची प्रगती झाल्यानंतर तो विश्वास खोटा आहे हे सिद्ध झाले, आणि खुद्द चर्चलाही ते कबूल करावे लागले. म्हणजे श्रद्धा कितीही निःशंक असली तरी ती खरी आहे की नाही हा प्रश्न शिल्लकच राहतो, आणि त्याचे उत्तर ती भ्रामक आहे असे असू शकते हे लक्षात ठेवले पाहिजे.

(दुसऱ्या प्रकारच्या श्रद्धेचा आपण जेव्हा विवेकाच्या कर्मक्षेत्रातील कार्याकडे वळू तेव्हा विचार केला जाईल.)

विवेकाच्या क्षेत्राखेरीज श्रद्धेचेही एक क्षेत्र आहे असे मानणारे श्रद्धावादी विवेकाची आपण सुरूवातीला सांगितलेली सामर्थ्ये नाकारीत नाहीत. त्यांचे म्हणणे एवढेच असते की, ज्यांचे विवेकाने समर्थन करता येत नाही अशा अनेक गोष्टींवर श्रद्धा ठेवण्याचा आपल्याला अधिकार आहे. हिंदूधर्मात श्रुतिंचा अधिकार, ख्रिस्ती धर्मात बायबल, इस्लाममध्ये कुराणाचा अधिकार मान्य केला जातो. श्रद्धेच्या प्रातांत विवेकाने लुडबुड करू नये असे श्रद्धावादी म्हणतात. ज्या गोष्टींचे ज्ञान पुराव्यावरून केलेल्या अनुमानाने होत नाही, अशा कितीतरी गोष्टींचे ज्ञान आपल्याला श्रद्धेने होते, आणि त्याचे विवेकाने समर्थन करता येत नाही, त्यांमुळे आपले काही अडत नाही असे त्यांचे म्हणणे आहे.

यावर असा प्रश्न विचारता येईल की, एखादे विधान श्रद्धेने स्वीकारायचे म्हणजे ते खरे आहे असे मानायचे असे समजायचे ना? म्हणजे ज्या अर्थाने सत्य विधानांवरून निगमनाने व्यंजित होणारी विधाने खरी आहेत असे आपण म्हणतो त्याच अर्थाने विवेकाच्या निकषानुसार जी सत्य मानायला आपल्याला अधिकार नसतो तीही खरीच समजायची असेच समजायचे ना? खरे विधान म्हणजे यथार्थ विधान, म्हणजे वस्तुस्थितीदर्शक असे विधान, ही 'खरे' या शब्दाची व्याख्या स्वीकारायची ना? की श्रद्धेने प्राप्त होणारी विधाने, या अर्थाने नव्हे तर अन्य कोणत्या तरी अर्थाने, खरी असतात असे श्रद्धावाद्यांना अभिप्रेत आहे. तसे असेल तर तो अर्थ काय आहे हे सांगण्याची जबाबदारी श्रद्धावाद्यांची आहे.

श्रद्धावादी श्रुतींचा शब्द प्रमाण मानतात. इंद्रियानुभव, अनुमान यांच्याहून भिन्न शब्द नावाचे एक प्रमाण आहे असे त्यांचे प्रतिपादन आहे. शब्दाने, श्रद्धेने आपल्याला सत्य ज्ञान, म्हणजे वस्तुस्थितीचे ज्ञान प्राप्त होते. हे ज्ञान इंद्रिये आणि विवेक यांना अलभ्य असते. या ज्ञानाला विवेकाचे नियम लागू पडत नाहीत, आणि म्हणून त्या नियमांच्या साह्याने त्याचे परीक्षणही करता येत नाही असे श्रद्धावाद्याचे मत आहे.

यावर असा आक्षेप घेता येईल की, सत्य हे व्याघात मुक्त असते असा विवेकाचा नियम आहे. ज्यात व्याघात आहे ते सत्य असू शकत नाही. हा नियम श्रद्धेला लागू आहे का? श्रद्धेपासून प्राप्त झालेल्या ज्ञानाच्या क्षेत्रातही विवेकाचा हा मूलभूत नियम लागू असला पाहिजे. एक गोष्ट सत्य असेल तर तीच गोष्ट असत्यही आहे असे श्रद्धेलाही मानता येणार नाही.

पण मग भिन्न लोकांचे श्रद्धेपासून झालेले ज्ञान परस्परविरोधी असू शकत नाही असे होईल. पण ते तर प्रत्यक्ष घडते असे आपण पाहतो. उदा. हिंदूंच्या श्रद्धेनुसार मृत्यूनंतर पुनर्जन्म आहे. एवढेच नव्हे तर जन्मांची अनंत परंपरा आहे. पण मुसलमानांच्या श्रद्धेनुसार पुनर्जन्म नाही.

श्रद्धेचे स्वरूप असे की, तिला विवेकाची

कोणतीही बंधने मान्य नाहीत. पण मग श्रद्धा पूर्णपणे अनिर्बंध मानावी लागेल. कोणाचीही कशावरही श्रद्धा असू शकेल. सर्वच श्रद्धा अधिकृत आणि प्रमाण मानाव्या लागतील. यापैकी कोणतीही चूक असेल असे मानता येणार नाही. पण दोन परस्परविरूद्ध श्रद्धा बरोबर आहेत असे मानायचे झाल्यास त्याचा अर्थ काय करायचा?

श्रद्धांची चिकित्सा करायची झाल्यास ते विवेकाचे काम आहे. पण विवेकाचे बंधन श्रद्धेला नाही म्हटल्यावर श्रद्धांची चिकित्सा अशक्य आहे. ही स्थिती श्रद्धावाद्यांना मान्य होण्यासारखी आहे काय?

श्रद्धेच्या संदर्भात एक मुद्दा नेहमी उपस्थित केला जातो तो हा की, श्रद्धेमुळे श्रद्धावानाला शक्ती प्राप्त होते, त्याच्या प्रयत्नांना प्रोत्साहन मिळते. आता हे खरे आहे की, कोणतेही काम करायला घेतल्यानंतर त्याचे यश बऱ्याच प्रमाणात आपण त्याकरिता किती प्रयत्न करतो यावर अवलंबून असते. काही माणसे स्वभावतः आशावादी असतात तर काही निराशावादी. आशावादी माणसे सामान्यपणे अधिक प्रयत्न करतात, तर निराशावादी प्रयत्न मध्येच सोडून देतात. त्यामुळे निराशावादी लोकांपेक्षा आशावादी लोक यशस्वी होण्याची शक्यता जास्त असते. तीच गोष्ट उद्योगी आणि आळशी माणसांची, आणि उत्साही आणि निरूत्साही माणसांची. हे स्वभाव विशेष आहेत, आणि त्यात प्रयत्नाने फारसा बदल घडून येत नाही. श्रद्धेचाही परिणाम आशावादी निराशावादी, उद्योगी आळशी किंवा उत्साही निरूत्साही या स्वभावविशेषानुसार होण्याचा संभव असतो.

ईश्वरावरील श्रद्धा आपल्या जीवनात उपयुक्त असते हा जो श्रद्धावाद्यांचा मुद्दा आहे तो जरी क्षणभर युक्तिवादासाठी मान्य केला तरी त्यात एक अडचण आहे. ती म्हणजे श्रद्धा ही आपल्या ताब्यात असणारी गोष्ट नाही. अमक्यावर श्रद्धा ठेव असे म्हटल्याने अश्रद्ध मनुष्य श्रद्धावान होऊ शकत नाही. श्रद्धा ठेवणे आपल्या अधीन नसते. आपण श्रद्धा ठेवीत नाही; आपली श्रद्धा बसते. आणि ती काढून घेता येत नाही; ती उडून जाते.

श्रद्धावानाला आपल्या खडतर जीवनात सांत्वन मिळते असे म्हणतात, त्याकडे आता वळू.

मनुष्य स्वभाव इतका सोशीक आणि लवचिक आहे की, तो कोणत्याही परिस्थितीशी जुळवून घेतो. केवढीही दुरवस्था आली तरी मनुष्य तिच्यात जगायला शिकतो. असे नसते तर जगात अन्यायाने, रोगराईनी पीडलेली जी असंख्य माणसे आहेत ती जिवंत राहिलीच नसती, दुःख असह्य झाले असे म्हणत असतानाही ते सहन करीत जीवनाला चिकटून राहणे हा जीवनाचा धर्म आहे. त्याकरिता ईश्वरावरील श्रद्धेची गरज नाही. एक नैसर्गिक चिवटपणा जीवनात आहे. श्रद्धावादी तिला फक्त श्रद्धा हे नाव देतो, एवढेच.

श्रद्धा म्हणजे काय? हे पाहिल्यावर आता आपण श्रद्धा का व कशी निर्माण होते हे पाहू.

विश्वात, ह्या वस्तूजातात एक अतीत (transcendent) असे तत्त्व आहे; ज्या दृश्य वस्तूंच्या, इंद्रियांना प्रतीत होणाऱ्या वस्तूंच्या संदर्भात आपण आपले नेहमीचे व्यवहार करतो त्यांच्या पलीकडे असणारे व म्हणून आपल्या नेहमीच्या ऐंद्रिय अनुभवांच्या कक्षेत जे सामावत नाही असे अतीत तत्त्व विश्वात आहे, हे विश्वातील सर्वोच्च, सार्वभौम नियामक असे तत्त्व आहे; हे तत्त्व इंद्रियातीत असले तरी त्याच्या अस्तित्वाची आणि स्वरूपाची जाणीव माणसाला असते; वेगळ्या प्रकारे त्याचा अनुभव, साक्षात दर्शन माणसाला प्राप्त होऊ शकते किंवा त्याचे यथार्थ ज्ञान माणसाला उपलब्ध असते; माणसाची जी सबंध प्रकृती आहे तिच्यातही हे तत्त्व एक घटक म्हणून अंतर्भूत असते; किंवा त्याचा अंश, किंवा त्याचे 'प्रतिबिंब' किंवा त्याच्याशी स्वरूपाने (काही बाबतीत) समान असलेले आणि म्हणून दृश्य सृष्टीचा घटक नसलेले असे तत्त्व मानवी प्रकृतीत घटक म्हणून असते; हे मानवी प्रकृतीतील 'अतीत' असे तत्त्व होय. मानवी प्रकृतीची घडणच अशी असल्यामुळे विश्वातील अतीत तत्त्वाशी यथायोग्य संबंध जोडण्याची खोल प्रेरणा माणसात असते आणि असा संबंध

जोडण्यात माणसाचे सर्वोच्च साफल्य असते. विश्वातील अतीत तत्त्व हे विश्वातील सर्वश्रेष्ठ तत्त्व असल्यामुळे त्याचे प्रतिबिंब असेले मानवी प्रकृतीतील घटकतत्त्व हेही तिच्यातील सर्वोच्च तत्त्व असते व म्हणून त्याचे साफल्य हे माणसाचे परमश्रेय असते. ज्याप्रकारे आचरण केले असता माणसाला विश्वातील अतीत तत्त्वाशी योग्य संबंध जोडता येतो आणि स्वतःचे परमश्रेय साधता येते तसे आचरण म्हणजे धार्मिक आचरण.

विश्वात जे आहे ते माणसाला प्रतीत करून देणारा जो मानवी अनुभव आहे तो मूलतःच, स्वभावतःच दुहेरी असतो; सभोवतालच्या वस्तूंची प्रतीती करून देणारा ऐंद्रिय अनुभव आणि अतीत तत्त्वाची प्रतीती करून देणारा, धार्मिक, अलौकिक, आध्यात्मिक, अनुभव असे त्याचे स्वरूप असते, हा धार्मिकांचा दावा आहे. हा धार्मिक अनुभव म्हणजे श्रद्धा.

अठराव्या शतकात, प्रबोधनाच्या अध्वर्यूंच्या लिखाणातून मांडण्यात आलेला विवेकवाद आक्रमक होता. पारंपरिक धर्मश्रद्धेचे आणि तिच्यावर आधारलेल्या धर्मसंस्थेचे चर्चचे जे सामाजिक प्रभुत्व होते ते नष्ट करून त्यांच्या जागी विवेकवादी तत्त्वांची स्थापना करणे हे ह्या विचारवंतांचे उद्दिष्ट होते. एकोणिसाव्या शतकात, उदाहरणार्थ जॉन स्टुअर्ट मिलच्या लिखाणातून मांडण्यात आलेला विवेकवाद हा आपल्या विधायक, संग्राहक, समन्वयात्मक कार्यावर भर देत होता. परंपरेत माणसाच्या हिताला जे पोषक होते त्याचा आम्ही स्वीकार करतो; विवेकवादी तत्त्वांचे उपयोजन करून घडविलेल्या नवीन तत्त्वांची व मूल्यांची त्याच्यात भर घालतो आणि अशा रीतीने एक नवीन नैतिक सहमती समाजात रूजविण्याचा प्रयत्न करतो, अशी भूमिका मिलने विवेकवाद्यांच्या तर्फे मांडली आहे.

वैज्ञानिक ज्ञान हे कोणत्याही काळात मर्यादितच राहील. पण हे ज्ञान मर्यादित असले तरी एकंदरीत प्रमाण आहे; त्याच्यात ज्या चुका, त्रुटी आणि असे इतर दोष असतील ते दूर करण्याचा मार्ग वैज्ञानिक पद्धतीत उपलब्ध आहे आणि ह्याच विचारपद्धतीचा वापर करीत ह्या ज्ञानाचा अखंडपणे विस्तार करता येणे शक्य आहे; विश्वाचे जे चित्र वैज्ञानिक ज्ञानाने आपल्यापुढे उभे केले आहे ते अपुरे असले तरी तत्त्वतः प्रमाण, यथार्थ आहे; ह्या चित्रात अतीत तत्त्वाला स्थान नाही. मग विश्वात आणि माणसात अतीत असे तत्त्व नाही असे निष्पन्न होते का?

ह्या विषयी दोन भूमिका स्वीकारण्यात आल्या. सौम्य भूमिका अशी की, अतीत तत्त्व असेल, किंवा आहेच, पण त्याचे ज्ञान माणसाला होऊ शकत नाही; त्याच्या संबंधात कोणताही व्यवहार करता येत नाही; ते आहे एवढे मान्य करून त्याची आदराने रजा घेणे एवढेच करता येते. हा अज्ञेयवाद. उदाहरणार्थ, आपल्याकडे प्रभावशाली ठरलेल्या हर्बर्ट स्पेन्सरची ही भूमिका होती.

दुसरी कडवी भूमिका अशी की, अतीत असे तत्त्व नाहीच. विश्वात नाही, माणसात नाही.

मला स्वतःला ही भूमिका योग्य, स्वीकरणीय वाटते.

आधुनिक विवेकवादाने धार्मिक श्रद्धेपुढे तात्त्विक आव्हान उभे केले होते यात शंका नाही. श्रद्धेच्या बाजूने त्याला तत्त्वज्ञानात्मक उत्तर देणे आवश्यक होते. हे उत्तर कांटने दिले.

कांटने दिलेले उत्तर कोणते ते थोडक्यात प्रथम समजावून घेऊ आणि ते समाधानकारक आहे का? याचा विचार करू.

कांटची भूमिका :

कांटच्या तत्त्वज्ञानाचा प्रमुख प्रश्न 'संश्लेषक अवश्य ज्ञान कसे शक्य आहे?' (How are synthetic a priori judgements possible) हा होता. त्याचा उलगडा करण्याकरिता 'संश्लेषक' आणि 'अवश्य' ह्या शब्दांची फोड करावी लागेल. त्याकरिता कांटने केलेले विधानांचे किंवा निवेदक वाक्यांचे विश्लेषक आणि संश्लेषक (analytic आणि synthetic) हे विभाजन आणि त्याच्या काळी प्रचलित असलेले अवश्य आणि यादृच्छिक (necessary आणि

अनुक्रमणिका

contingent) हे दुसरे विभाजन ही लक्षात घ्यावी लागतील. प्रत्येक निवेदक वाक्यात उद्देश्य आणि विधेय असतात असे गृहीत धरून त्यांच्या परस्परसंबंधाविषयी कांट म्हणतो की, हा संबंध दोन प्रकारचा असतो; विधेयाची संकल्पना उद्देश्याच्या संकल्पनेत एकतर समाविष्ट असेल किंवा नसेल. पहिल्यापक्षी वाक्य विश्लेषक (analytic) म्हणजे उद्देश्य कल्पनेचे केवळ विश्धलेषण करणारे असते, तर दुसऱ्या पक्षी वाक्य संश्लेषक (synthetic), म्हणजे उद्देश्यकल्पनेत आधीच समाविष्ट नसलेली भर घालणारे असते. अवश्य आणि यादृच्छिक हे दुसरे विभाजन लाइब्नित्स या सतराव्या शतकांतील तत्त्वज्ञाने केलेले असून ते कांटच्या काळी (म्हणजे अठराव्या शतकात) सुविदित होते. अवश्य वाक्य म्हणजे ज्याचा निषेध व्याघाती होतो असे वाक्य, तर यादृच्छिक वाक्य म्हणजे ज्याचा निषेध शक्य असतो ते वाक्य. उदा. 'कोणताही भाऊ पुरुष असतो' आणि 'काही भाऊ प्रेमळ असतात'. आता जर आपण ही दोन विभाजने एकत्र केली तर वाक्यांचे चार प्रकार होतात (१) विश्लेषक अवश्य (२) संश्लेषक अवश्य, (३) विश्लेषक यादृच्छिक, आणि (४) संश्लेषक यादृच्छिक. यापैकी विश्लेषक अवश्य वाक्ये अर्थात् सत्य असतात. आणि तसेच संश्लेषक यादृच्छिक वाक्येही. परंतु विश्लेषक यादृच्छिक हा प्रकार अशक्य असतो, कारण विश्लेषक वाक्य यादृच्छिक असू शकत नाही. राहता राहिला संश्लेषक अवश्य हा प्रकार. त्या प्रकारचे वाक्य असू शकत नाही असे सामान्यपणे वाटेल; पण कांट म्हणतो की, अशी वाक्ये असू शकतात, एवढेच नव्हे तर अत्यंत महत्त्वाचीही असतात.

वाक्यांचे आणखी एक विभाजन आपल्याला लक्षात ठेवावे लागेल. हे विभाजन म्हणजे पूर्वतः (a priori) आणि उत्तरतः (a posteriori) ज्ञानाचे. विधाने अनुभवापूर्वी ज्ञात असू शकतात असे मत म्हणजे पूर्वतः ज्ञान शक्य आहे असे मत. जरी पूर्वतः ज्ञान या शब्दाने काही ज्ञान इंद्रियानुभवापूर्वी असते असे हे मत असल्याचे व्यंजित होते हे खरे आहे; पण ते पूर्णपणे खरे नाही. कारण पूर्वतः वाक्यात व्यक्त झालेल्या संकल्पना आपल्याला ज्ञात असण्याकरिता अनुभव अवश्य असतो. म्हणजे पूर्वतः ज्ञानाला तेवढा अनुभव अवश्य असतो हे मानावे लागते. पण त्याखेरीज आणखी अनुभवाची जरूरी नसते. उदा. त्रिकोणाच्या कोनांची बेरीज दोन काटकोन असते, हे सर्व त्रिकोणांच्या बाबतीत खरे आहे; पण हे अनुभवाने सिद्ध होऊ शकत नाही. कारण सर्व त्रिकोणांचा अनुभव अशक्य आहे. म्हणून हे ज्ञान पूर्वतः आहे असे म्हणतात.

आता पूर्वतः ज्ञानाचे दोन निकष आहेत असे कांट म्हणतो (१) कठोर सार्विकता (strict universality) आणि (२) अवश्यकता (necessity). जे विधान कठोरपणे सार्विक असते ते पूर्वतः, आणि तसेच जे अवश्य असते तेही. या निकषांपैकी प्रत्येक स्वतंत्र आणि निर्णायक असतो असे कांट म्हणतो. पण पुष्कळदा विधान कठोरपणे सार्विक आहे हे दाखविणे ते अवश्य आहे हे दाखविण्यापेक्षा सोपे असते, तर अनेकदा विधानाची अवश्यता त्याच्या कठोर सार्विकतेपेक्षा उघड असते. परंतु सोयीचा असलेला कोणताही निकष निर्णायक असतो, असे कांट म्हणतो.

येथपर्यंत कांटला अभिप्रेत मत काय आहे हे कळते. पण एक शंका उद्भवते. कांटला अभिप्रेत असलेल्या कठोर सार्विकता आणि अवश्यता या कल्पनांचे नेमके स्वरूप काय आहे. उदा. त्याला अभिप्रेत अवश्यता ही लाइब्नित्सची अवश्यता नव्हे हे स्पष्ट आहे, कारण लाइब्नित्सची अवश्यता फक्त विश्लेषक वाक्यातच असू शकते, आणि कांटची अवश्य विधाने संश्लेषक असू शकतात. मग कांटची अवश्यता काय आहे हे सांगायचे राहते. तसेच त्याला अभिप्रेत कठोर सार्विकता ही कल्पनाही बुचकाळ्यात टाकणारी आहे. कठोर सार्विकता म्हणजे उद्‌गामी सार्विकता नव्हे. उदा. 'सर्व कावळे काळे आहेत' ह्या विधानाची सार्विकता उद्‌गमनाने मिळाली असल्यामुळे ती केवळ संभव्यतेची आहे, म्हणून कठोर नाही. कठोर सार्विकतेविषयी कांट एवढेच म्हणतो, 'When a

अनुक्रमणिका

judgement is thought with strict universality that is, in such a manner that no exception is allowed as possible. 'No exception is allowed as possible' म्हणजे काय? 'No exception is possible' याहून वेगळे काही असू शकत नाही. कारण अपवाद शक्य आहे की नाही हे आपण ठरवू शकत नाही. 'No exception is possible' असे का म्हणावे लागते? कारण अपवाद आत्मघातकी, व्याघाती असतो. म्हणजे कठोर सार्विकता अवश्यतेतून उद्‌भवते असे म्हणावे लागते. याचा अर्थ कठोर सार्विकता हा पूर्वतः ज्ञानाचा अवश्यतेहून वेगळा निकष असू शकत नाही.

सार्विक वाक्याकारात दोन प्रकारची विधाने असू शकतात : (१) कठोरपणे सार्विक असणारी विधाने, म्हणजे अशी विधाने की, ज्यांचा अपवाद आत्मव्याघाती होतो. सारांश, कांटने सांगितलेला कठोर सार्विकता हा निकष अवश्यतेहून वेगळा स्वतंत्र निकष असू शकत नाही. (२) ज्यांना निसर्ग नियम (Laws of Nature) म्हणतात ते अवश्य नसून त्यांना अपवाद संभवतो, म्हणजे अपवाद आत्मव्याघाती होत नाही. अपवाद नसण्याचे दोन प्रकार आहेत : (१) अपवाद अशक्य असतो, आणि (२) अपवाद शक्य असतो, पण प्रत्यक्षात कधी घडत नाही.

कांटचा उद्देश संश्लेषक पूर्वतः विधाने शक्य आहेत हे दाखविण्याचा होता. पण तो मुळातच व्यर्थ होता असे म्हणणे भाग आहे. कांट म्हणतो की, अशी अनेक विधाने आहेत की, जी संश्लेषक पूर्वतः या प्रकारची आहेत. पण त्याने दिलेली उदाहरणे वरील कसोटीस उतरत नाही. उदा. '7+5=12' हे विधान संश्लेषक पूर्वतः आहे असे कांट म्हणतो. पण ते त्यांच्या संश्लेषक पूर्वतः विधानाच्या व्याख्येनुसार नाही. कारण कांटची व्याख्या फक्त उद्देश्यविधेयात्मक विधानांनाच लागू होते, आणि '7+5=12' हे वाक्य तसे नाही. त्याला उद्देश्य नाही आणि विधेय नाही. ते तदेवतावाचक आकारात आहे, हे त्यातील '=' या चिन्हाने स्पष्ट होते. त्याला उद्देश्य, विधेय आकारात आणण्याकरिता ओढून ताणून खटपट करावी लागते. म्हणून सर्व अंकगणित संश्लेषक असते ते कांटचे मत असिद्धच राहते.

स्थलकालातील निसर्ग आणि अतीत किंवा स्वरूपतः पूर्वतः ज्ञान कसे शक्य होते या प्रश्नाचे एकमेव शक्य उत्तर म्हणून कांटने पुरस्कारीले होते.

परंतु हे त्या प्रश्नाचे एकमेव शक्य उत्तर आहे असे मानायचे कारण नाही. उलट, या शतकातील एक प्रधान मत असे आहे की, कांटचा मूळ प्रश्न चुकीचा होता. वस्तुतः संश्लेषक पूर्वतः विधाने नाहीतच. ज्यांना कांट संश्लेषक पूर्वतः विधाने मानतो त्यांच्यापैकी काही संश्लेषक नाहीत, आणि इतर पूर्वतः नाहीत. सर्व पूर्वतः विधाने विश्लेषक असतात, आणि सर्व संश्लेषक विधाने आनुभविक असतात, हे मत बरोबर आहे असे वाटते. निश्चितपणे बरोबर आहे असा दावा, प्रा. दि. य. देशपांडे म्हणतात, ते करीत नाही. पण त्यावरून निदान कांटचे मत स्वीकारणे अपरिहार्य आहे हे खरे नाही, एवढे तरी आपण म्हणू शकतो.

(४)

वैज्ञानिक पद्धतीच्या मर्यादा

विवेकवादी ज्या वैज्ञानिक पद्धतीचा पुरस्कार करतात ती पूर्णपणे दोष विरहीत आहे असे नाही. आपण तिच्यावर उपस्थित केल्या गेलेल्या काही आक्षेपांचा आणि त्यावरील शक्य उत्तरांचा विचार करू.

(१) असे अनेक प्रश्न आहेत की, जे मानवापुढे स्वाभाविकपणे उद्‌भवतात, पण ज्यांना विज्ञानाजवळ उत्तरे नसल्यामुळे त्यांचा विज्ञानात समावेश होत नाही. ज्यांना स्थूलमानाने अंतिम प्रश्न (ultimate questions) म्हणतात ते प्रश्न असे आहेत. उदा. 'हे विश्व कसे निर्माण झाले?' 'दिक्कालातीत काही आहे काय?' या प्रश्नांच्या जोडीला काही मानवी जीविताविषयीचे आणि आत्म्याविषयीचे प्रश्नही येतात. उदा. 'आत्म्याला मरणोत्तर अस्तित्व आहे काय?' 'मानवीजीविताचा हेतू काय?' इत्यादी.





आता यापैकी एकाही प्रश्नाचे उत्तर विज्ञान देऊ शकत नाही हे खरे आहे. कारण वरील सर्व प्रश्न कोणत्याही संभाव्य अनुभवाच्या पार पलीकडे जाणारे आहेत. उदा. विश्वाच्या उत्पत्तीविषयी कसलीही ऐंद्रिय माहिती मिळू शकत नाही. म्हणून विज्ञान विश्वाच्या उत्पत्तीविषयी काहीही सांगू शकत नाही. पृथ्वीची उत्पत्ती कशी झाली व केव्हा झाली या संबंधाने काही अंदाज ते बांधू शकेल; पण विश्वाची उत्पत्ती कशी झाली व केव्हा झाली यासंबंधाने काही अंदाज ते बांधू शकत नाही. कारण अमुक क्षणी विश्व उत्पन्न झाले असे मानल्याबरोबर त्याच्या आधी काय होते? विश्व शून्यातून उद्‌भवले काय? हे कूट प्रश्न निर्माण होतात, आणि त्यांची उत्तरे देणे असंभव दिसते.

तसेच ईश्वरविषयक प्रश्नही विज्ञान सोडवू शकत नाही. आत्म्याच्या मरणोत्तर अस्तित्वाविषयी त्याला मूकच रहावे लागते, कारण आपल्या अनुभवाला येणारे आत्मे म्हणजे शरीरी आत्मे. अशरीरी आत्म्याचा आपल्याला कसलाही अनुभव नाही. विज्ञान अंतिम प्रश्नांची उत्तरे देऊ शकत नाही आणि म्हणून ती देण्याच्या भानगडीत ते पडत नाही.

(२) विज्ञानाचा, वैज्ञानिक पद्धतीने मिळविलेल्या ज्ञानाचा आणि मूल्यांचा काय संबंध आहे हा प्रश्न आपल्या परिचयाचा आहे. विज्ञान आपल्याला काय आहे आणि काय घडते, आणि जे आहे ते कसे आहे आणि कसे घडते, कोणत्या नियमांना अनुसरून घडते ह्याचे ज्ञान देते; काय साधणे योग्य आहे, कोणत्या गोष्टी स्वत:साठीच साधणे योग्य असते, अंतिम साध्ये म्हणून कोणत्या गोष्टी साधणे योग्य असते हे ज्ञान विज्ञानापासून लाभत नाही.

विज्ञान मूल्यांविषयी बोलत नाही हे विज्ञानसंबंधीचे निरीक्षण शंभर टक्के बरोबर आहे. जे अस्तित्वात आहे त्याच्याविषयीचे ज्ञान विज्ञानाच्या साह्याने मिळू शकेल. परंतु का? (Why?) या प्रश्नाचे उत्तर विज्ञानाकडून मिळू शकत नाही का? म्हणजे कशासाठी? काय प्राप्त करण्यासाठी? कोणत्या हेतूने? याअर्थी 'का?' प्रश्न विचारणे म्हणजे हेतू किंवा प्रयोजन विचारणे. विज्ञान विश्वाचे किंवा त्यातील घटकांचे प्रयोजन काय आहे हा प्रश्न विचारत नाही. याअर्थाने विज्ञान 'का?' या प्रश्नाचे उत्तर देत नाही हे मान्य केले पाहिजे.

मला वाटते की मूल्यांविषयीचे ज्ञान आपल्याला विज्ञानापासून लाभत नाही हा त्यावर आक्षेप म्हणून उपस्थित करता येणार नाही. कारण ते विज्ञानाचे कार्यक्षेत्रच नाही. जे कार्यक्षेत्र नाही तेथे जर विज्ञानाने लुडबुड केली तर तो दोषच ठरला असता. परंतु कार्यक्षेत्राबाहेरील गोष्टींविषयी न बोलणे हे दोषास्पद नाही. त्यामुळे वैज्ञानिक नीती किंवा विज्ञानप्रणीत मूल्ये असे काही असू शकते काय? ज्ञान, सत्य, समता, व्यक्तिस्वातंत्र्य ही मूल्ये विज्ञानाला कोठून प्राप्त होतात? इ. प्रश्न उत्पन्नच होत नाहीत.

(३) वैज्ञानिक पद्धतीच्या साह्याने वैज्ञानिक प्रामाण्याच्या निकषावर उतरणारा एखादा निष्कर्ष वैज्ञानिक मांडतो व त्याचा स्वीकार करणे योग्य आहे असा दावा करतो. आक्षेप असा आहे की हा दावा करणारा वैज्ञानिक आणि त्याचा निष्कर्ष तपासणारे त्याचे सहवैज्ञानिक हे विज्ञानाचे विषय आहेत की विज्ञानाचे निर्माते आहेत? आणि विज्ञानाचा निर्माता जर विज्ञानापलीकडे असेल तर आपण स्वत:च वैज्ञानिक पद्धतीला मर्यादा घालणारे अस्तित्व आहोत असे होईल की नाही?

वैज्ञानिक हा विज्ञानाचा निर्माता आहे काय? हा प्रश्न विचारण्यात वैज्ञानिक विज्ञानाची निर्मिती करतो असे गृहीत धरल्यासारखे दिसते. खरे पाहता वैज्ञानिक विज्ञानाची निर्मिती करीत नाही. तो फक्त निसर्गात आढळून येणाऱ्या घटनांचे आलोकन करून त्यांच्यात परस्परांमध्ये काहीही संबंध आहे काय, तो संबंध कारणकार्य स्वरूप आहे काय याचा शोध घेतो. तसे पक्केपणाने आढळल्यास तो आपला निष्कर्ष मांडतो. ह्या निष्कर्षाचा पडताळा कोणीही घेऊ शकतो. वैज्ञानिक नव्याने काही निर्माण करीत नाही. तो निर्माता नसून

वैज्ञानिक पद्धतीचा विषय आहे. त्यामुळे त्याचे अस्तित्व हे वैज्ञानिक पद्धतीला मर्यादा घालणारे उदाहरण ठरू शकणार नाही.

(४) वस्तुस्थितीविषयक विधानांची सत्यता असत्यता ठरविण्याचा एकमेव प्रमाण मार्ग म्हणजे वैज्ञानिक पद्धतीचा अवलंब होय. अनुभव आणि अनुमान याखेरीज अन्य कोणताही ज्ञानाचा लाभ होण्याचा मार्ग नाही. त्यात श्रद्धेला स्थान नाही. ही विवेकवादाची भूमिका.

मानवी ज्ञानाचे आदर्श स्वरूप अशी विज्ञानाविषयीची जी कल्पना आहे तिच्याहून वेगळी अशी कल्पनाही विज्ञानाच्या उदयकाळी आढळते. उदा. फ्रॅन्सिस बेकन यांच्या विचारात. ही कल्पना अशी की, माणसाची ज्ञानशक्ती मर्यादित आहे. विश्वाला आधारभूत असलेले जे अंतिम तत्त्व आहे त्याचा शोध ती घेऊ शकत नाही. ह्या पातळीवरचे सत्य केवळ श्रद्धेनेच माणसाला स्वीकारावे लागते. माणसाचे इहलोकातील व्यावहारिक जीवन आहे ते सुखी कसे करावे त्याचे उपाय शोधून काढणे एवढेच मानवी ज्ञानशक्तीचे, अनुभव आणि अनुभवावर आधारलेल्या अनुमानांचे कार्य आहे. काय घडले असते, काय घडते ह्याच्याविषयीचे सार्वत्रिक, निरपवाद नियम माणूस घटनांचे काळजीपूर्वक निरीक्षण आणि विश्लेषण करून शोधून काढू शकतो. ह्या नियमांच्या ज्ञानाचा उपयोग करून जे इष्ट आहे ते माणूस घडवून आणू शकतो आणि अनिष्ट टाळू शकतो. विज्ञानाचे मूल्य मानवी जीवन सुखी करण्यासाठी त्याचा जो उपयोग करता येतो त्याच्यात, म्हणजे तंत्रज्ञानात, सामावलेले आहे. ह्याच्या पलीकडे जाऊन माणूस जर विश्वाच्या अंतिम कारणाचा, अस्तित्वाच्या अंतिम स्वरूपाचा शोध घेऊ लागला तर तो फसेल. आपल्या ज्ञानशक्तीच्या मर्यादांची जाणीव बाळगून जगण्यात शहाणपणा आहे. हे दोन्ही दृष्टिकोण आधुनिक विज्ञानाच्या विकासात आढळतात.

वरील सर्व विवेचन, स्पष्टीकरण अस्तित्वाचे असे दोन स्तर ज्यांना मान्य असतील त्यांच्या दृष्टिकोणातून मान्य होण्यास हरकत नाही. परंतु ही भूमिका जशी स्वीकारता येते त्याचप्रमाणे ह्या दृश्य विश्वापलीकडे काहीही नाही, त्याचा कोणी निर्माता नाही, त्यापलीकडे कोणतेही अतीत तत्त्व नाही कारण त्याचा काही पुरावा नाही, ही भूमिका देखील घेता येते, जे काही आहे ते दृश्य, इंद्रियगोचर विश्व आहे, आणि त्याच्यासंबंधीचे ज्ञान प्राप्त करून घेण्याचा विज्ञान हा एकमेव मार्ग आहे आणि तो मानवी ज्ञानशक्तीच्या आवाक्यात आहे.

(५) विश्वविषयीचे ज्ञान संपादण्याचा विज्ञान हा एकमेव मार्ग मानला तर निसर्गात इतर वस्तूंबरोबरच मानवही आहे. त्याचाही विचार व्हायला हवा. विज्ञान मानवाला इतर विषयांप्रमाणेच एक अभ्यासविषय मानीत असल्याने त्याच्या दृष्टिकोणात एक प्रकारचा 'कोरडेपणा' आहे. या विश्वात माझे काय स्थान आहे? हा प्रश्न व्यक्तीला सतत भेडसावत असतो. हा प्रश्न ज्याअर्थी व्यक्ती विचारू शकते ह्याच्यातच तिचे या विश्वात काहीतरी स्थान आहे असे दिसून येते. ते कोणते? हे विज्ञान किंवा विवेकवाद सांगू शकत नाही.

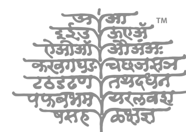
या संदर्भात मला रसेलचे मत प्रमाण वाटते. रसेलच्या मते माणसाचा हा अहंकार आहे की त्याचे विश्वात काहीतरी खास स्थान आहे. परंतु हा त्याचा भ्रम आहे. सर्व वैज्ञानिक पदार्थ आहेत. त्यांच्या वेगवेगळ्या रचना आहेत व त्या कमी अधिक गुंतागुंतीच्या आहेत. माणूस त्यातलाच एक आहे.

(५)

विवेकाचे कर्मक्षेत्रातील योगदान

मानवी जीवन विविधांगी आहे. त्यापैकी प्रमुख अंगे म्हणजे ज्ञानाचे आणि कर्माचे अंग ही होत. विवेकाच्या ज्ञानक्षेत्रातील अधिकाराविषयी आपण विस्तृत विवेचन केले. आता कर्माच्या संदर्भात विवेकाचे काय सांगणे आहे याचा विचार करू.

कर्मपर वाक्ये म्हणजे विधी. विधी म्हणजे आपण अमुक कर्म करावे असे सांगणारी वाक्ये. जे





विधी कर्तव्य म्हणून आपण स्वीकारतो त्यांची चिकित्सा किंवा शहनिशा करून मगच त्यांचा स्वीकार करावा असा विवेकवादाचा आग्रह आहे. कोणत्याही विधीला मान्यता देण्यापूर्वी तो आपल्यावर बंधनकारक का मानावा हा प्रश्न विचारला पाहिजे आणि आपले समाधान झाल्याखेरीज त्यांना मान्यता देऊ नये. विधींच्या युक्ततेचे पुरेसे समर्थन देता आले पाहिजे. तसे असेल तरच त्यांचा स्वीकार विवेकवादाला मान्य होण्यासारखा आहे असे म्हणता येईल.

परंतु प्रत्यक्ष जीवनात विधींचा स्वीकार आपण अपुऱ्या पुराव्याच्या आधारे, किंवा गैरलागू कारणांसाठी मोठ्या प्रमाणावर करतो असे आढळून येते. धर्मपुस्तकात सांगितलेले विधी श्रद्धेने स्वीकारले पाहिजेत अशी अपेक्षा असते आणि त्यांचा स्वीकार सर्रास श्रद्धेने केला जातो.

हिंदूंच्या कर्मांचे नियंत्रण करणारे जे धर्मशास्त्र आहे त्याला स्मृती म्हणतात. या स्मृतींनी कर्मांचे चार प्रकार सांगितले असून ते अनुक्रमे नित्य, नैमित्तिक, काम्य आणि निषिद्ध हे होत. ह्या चतुर्विध कर्मांचे वर्णाश्रमधर्मात आणखी विभाजन होते. मनुष्य समाजाचे चार वर्णांत विभाजन करून त्या वर्णांचे प्रत्येकी चार आश्रमात विभाजन केले आहे, आणि प्रत्येक आश्रमात कोणी केव्हा काय करावयाचे याची विस्तृत आणि तपशीलवार नोंद केली आहे. आपले कर्तव्य काय आहे? निषिद्ध कर्मे कोणती? आणि अनुज्ञेय कर्मे कोणती? यांचा संपूर्ण तपशील या स्मृतिग्रंथातून दिला आहे. तसेच धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष हे मानवाचे चार पुरुषार्थ सांगितले असून त्यापैकी मोक्ष हा सर्वश्रेष्ठ पुरुषार्थ होय असे म्हटले आहे.

आता या संबंधाने पहिला प्रश्न असा उद्‌भवतो की आपण स्मृतींचे आदेश का पाळायचे? याला पहिले उत्तर जे मिळते ते असे की स्मृती ऋषीप्रणीत असून ऋषींना ईश्वराकडून प्रेरणा मिळालेली आहे. यावर अनेक प्रश्न संभवतात. पहिला प्रश्न असा आहे की स्मृतीतील आदेश सर्वशक्तिमान परमेश्वराने दिलेले आहेत म्हणून ते आपल्यावर बंधनकारक आहेत, की ते चांगले, हितकर आहेत म्हणून परमेश्वराने ते आपल्याला दिलेले आहेत? जर सर्वशक्तिमान परमेश्वराने ते दिलेले आहेत म्हणून आपण ते पाळले पाहिजेत असे आपण म्हणालो तर त्यात जे जे शक्तिमान ते ते चांगले असे गृहीत धरल्यासारखे होते. पण शक्ती म्हणजे चांगुलपणा नव्हे हे उघड आहे. शक्ती म्हणजे चांगुलपणा असे म्हणणे म्हणजे गुलामांची नीती स्वीकारणे होईल. अशा नीतीविरुद्ध आपली नैतिक बुद्धी बंड करून उठते. पण जर दुसरा पर्याय आपण स्वीकारला आणि असे म्हणालो की ईश्वराचे आदेश आपण पाळले पाहिजेत, कारण ते हितकर आहेत आणि म्हणूनच ते ईश्वराने दिले आहेत, तर त्यावरही आपत्ती येते. कारण तसे मानले तर त्या आदेशांचे हितकरत्व ही स्वतंत्र गोष्ट आहे आणि ईश्वराने ते दिले याच्याशी त्यांच्या हितकरत्वाचा संबंध नाही हे मान्य करावे लागते. यावरून नीती ईश्वरावर अवलंबून नाही हे स्पष्ट होते.

हिंदूधर्मप्रणीत नीतीची शिकवण भगवद्‌गीतेत आलेली आहे, असे सामान्यपणे मानले जाते. तिच्या अनुसार मनुष्याचे सर्वोच्च प्राप्तव्य म्हणजे मोक्ष. मोक्ष म्हणजे सुटका. कशातून? तर सर्व प्रकारच्या दुःखातून. परंतु या सुटकेचे लौकिक उपाय कामाचे नाहीत, कारण आपल्या बहुविध दुःखाचे खरे कारण आपला इहलोकीचा जन्म हेच आहे. जीवन दुःखमय आहे आणि त्याचा संपूर्ण नाश होईपर्यंत पूर्ण दुःखनाश अशक्य आहे. यावर एक उपाय असा सुचेल की, 'मग आत्महत्या हे मोक्षाचे साधन होईल' पण हे उत्तर बरोबर नाही, कारण मृत्यूनंतर पुनर्जन्म अटळ असतो. म्हणजे मृत्यूने मोक्ष मिळत नाही.

या ठिकाणी आपल्या तत्त्वज्ञानातील एका प्रमुख आणि महत्त्वाच्या सिद्धांताचा उल्लेख करावा लागेल. तो सिद्धांत म्हणजे कर्मसिद्धांत. ह्या सिद्धांताचे प्रतिपादन असे आहे की प्रत्येक मनुष्याला आपल्या प्रत्येक कर्माचे फळ, सत्कर्मांचेही फळ, भोगावेच लागते, आणि त्याकरिता पुर्नजन्म घ्यावा लागतो. मग आपले

अनुक्रमणिका

सर्वश्रेष्ठ प्राप्तव्य जे मोक्ष त्याचा उपाय कोणता? या प्रश्नाला गीतेचे उत्तर आहे निष्काम कर्म. जोपर्यंत प्राण आहेत तोपर्यंत कर्म टाकणे कोणालाच शक्य नाही. पण त्या कर्मफळाचे बंधन चुकविण्याचा एक उपाय आहे, तो म्हणजे कर्मे फळांच्या अभिलाषेने न करता, केवळ कर्तव्य म्हणून करणे. याप्रमाणे विहित कर्मे केली म्हणजे त्यांची फळे आपल्याला भोगावी लागत नाहीत आणि जन्ममृत्यूच्या फेऱ्यातून आपली सुटका होऊन आपण आपल्या मूळ स्वरूपास प्राप्त होतो.

आता हे नीतिशास्त्र एका अतिभौतिकीवर (metphysics), अध्यात्मशास्त्रावर, आधारलेले आहे हे उघड आहे. हे अध्यात्मशास्त्र आपण मानले नाही तर त्याच्यावर आधारलेले नीतिशास्त्रही आपण टाकू शकतो. आता अध्यात्मशास्त्र पूर्णतः श्रुतींवर आधारलेले आहे. पण श्रुती निराधार आहेत. मग या अध्यात्मशास्त्राच्या सत्यत्वाचे प्रमाण काय? या प्रश्नाला उत्तर नाही, आणि म्हणून विवेकाच्या निकषावर ते क्षणभरही टिकणारे नाही. उदा. कर्मसिद्धांताचे प्रतिपादन खरे कशावरून? याला अनेकदा कार्यकारणाच्या सिद्धांताचा आधार दिला जातो. प्रत्येक घटनेला कारण असते व प्रत्येक घटनेला कार्यही असते. या सर्वसामान्य नियमावरून कर्मसिद्धांत निष्पन्न होतो असे म्हटले जाते. ज्याप्रमाणे कोणतीही घटना घडली की तिचे काहीतरी कार्य घडतेच, त्याप्रमाणे आपण कोणतेही कर्म केले तरी त्याचेही फळ येणारच. पण या ठिकाणी फार मोठा गोंधळ आहे. कारणाच्या नियमात अभिप्रेत असलेली कार्याची संकल्पना आणि कर्मसिद्धांतात अभिप्रेत असलेली फळाची संकल्पना या अतिशय भिन्न संकल्पना असून त्यांचा परस्परांशी कसलाही संबंध नाही. कर्मफळ ही कल्पना नैतिक आहे, कारण ही फळे चांगली किंवा वाईट अशी दोन प्रकारची असतात, आणि ती अनुक्रमे सत्कर्म आणि दुष्कर्म यांना येतात असे म्हणतात.

परंतु कारणाच्या नियमात अभिप्रेत असलेली कार्याची संकल्पना ननैतिक (amoral) आहे. तिचा सत्कर्म आणि दुष्कर्म यांच्याशी कसलाही संबंध नाही. शिवाय कर्म करणारा आणि इतर यांतील कर्मसिद्धांताला अभिप्रेत असणारा भेद कारणाच्या नियमाच्या दृष्टीने पूर्णपणे अप्रस्तुत आहे. कर्माचे फळ करणाऱ्यालाच भोगावे लागते. पण कार्य कर्ता व इतर या दोघांवरही घडू शकते. तसेच कारणाच्या नियमात अभिप्रेत असलेली कार्ये कारणानंतर तत्काळ घडतात, तर कर्मसिद्धांतात अभिप्रेत असलेली फळे पुढच्या जन्मास येतात. शिवाय कर्मसिद्धांत खरा असण्यासाठी सबंध विश्व कोणातरी नैतिक शक्तींच्या नियंत्रणाखाली आहे असे मानावे लागेल. पण त्याचा कसलाही साधक पुरावा सापडत नाही. उलट बाधक पुरावा भरपूर आहे.

या सर्व कारणास्तव असा निष्कर्ष काढणे भाग आहे की कर्मसिद्धांत ही पूर्णपणे निराधार अशी एक उपपत्ती आहे. कर्मसिद्धांत गेला की मोक्षकल्पनाही गेली. म्हणून मोक्षप्राप्तीकरिता सांगितलेली गीताप्रणीत नीतीही निष्प्रयोजन ठरते.

शिवाय आणखी एक आक्षेप उपस्थित करता येतो. तो म्हणजे विविध धर्मांनी कर्तव्य आणि निषिद्ध म्हणून सांगितलेले आचार अतिशय भिन्न आणि प्रसंगी परस्परविरुद्धही असतात. तेव्हा यापैकी कोणते बंधनकारक समजावयाचे? याला उत्तर त्या धर्माच्या अनुयायाने आपापल्या धर्माने सांगितलेल्या मार्गाने जावे असे आहे. पण यातून अशी अडचण निर्माण होते की एकच कर्म (उदा. मूर्तिपूजा), हिंदूने केले तर ते सत्कर्म ठरते, पण मुसलमानांनी केले तर मात्र ते पाप ठरते. ही अवस्था विवेकास मुळीच पटण्यासारखी नाही हे उघड आहे.

या सर्व विवेचनाचा निष्कर्ष असा काढता येईल की ज्याप्रमाणे ज्ञानाच्या क्षेत्रात धर्माला स्थान नाही, त्याचप्रमाणे कर्माच्या क्षेत्रातही त्याला स्थान नाही. आपण काय करावे आणि काय करू नये हे ठरविण्यासाठी धर्माखेरीज अन्य उपाय आपल्याजवळ आहेत. नीतिशास्त्राचे ते काम आहे.

याठिकाणी एक अतिशय महत्त्वाचा मुद्दा आपण अधोरेखित केला पाहिजे तो म्हणजे reason चे,





विधी कर्तव्य म्हणून आपण स्वीकारतो त्यांची चिकित्सा किंवा शहनिशा करून मगच त्यांचा स्वीकार करावा असा विवेकवादाचा आग्रह आहे. कोणत्याही विधीला मान्यता देण्यापूर्वी तो आपल्यावर बंधनकारक का मानावा हा प्रश्न विचारला पाहिजे आणि आपले समाधान झाल्याखेरीज त्यांना मान्यता देऊ नये. विधींच्या युक्ततेचे पुरेसे समर्थन देता आले पाहिजे. तसे असेल तरच त्यांचा स्वीकार विवेकवादाला मान्य होण्यासारखा आहे असे म्हणता येईल.

परंतु प्रत्यक्ष जीवनात विधींचा स्वीकार आपण अपुऱ्या पुराव्याच्या आधारे, किंवा गैरलागू कारणांसाठी मोठ्या प्रमाणावर करतो असे आढळून येते. धर्मपुस्तकात सांगितलेले विधी श्रद्धेने स्वीकारले पाहिजेत अशी अपेक्षा असते आणि त्यांचा स्वीकार सर्रास श्रद्धेने केला जातो.

हिंदूंच्या कर्मांचे नियंत्रण करणारे जे धर्मशास्त्र आहे त्याला स्मृती म्हणतात. या स्मृतींनी कर्मांचे चार प्रकार सांगितले असून ते अनुक्रमे नित्य, नैमित्तिक, काम्य आणि निषिद्ध हे होत. ह्या चतुर्विध कर्मांचे वर्णाश्रमधर्मात आणखी विभाजन होते. मनुष्य समाजाचे चार वर्णात विभाजन करून त्या वर्णांचे प्रत्येकी चार आश्रमात विभाजन केले आहे, आणि प्रत्येक आश्रमात कोणी केव्हा काय करावयाचे याची विस्तृत आणि तपशीलवार नोंद केली आहे. आपले कर्तव्य काय आहे? निषिद्ध कर्मे कोणती? आणि अनुज्ञेय कर्मे कोणती? यांचा संपूर्ण तपशील या स्मृतिग्रंथातून दिला आहे. तसेच धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष हे मानवाचे चार पुरुषार्थ सांगितले असून त्यांपैकी मोक्ष हा सर्वश्रेष्ठ पुरुषार्थ होय असे म्हटले आहे.

आता या संबंधाने पहिला प्रश्न असा उद्‌भवतो की आपण स्मृतींचे आदेश का पाळायचे? याला पहिले उत्तर जे मिळते ते असे की स्मृती ऋषीप्रणीत असून ऋषींना ईश्वराकडून प्रेरणा मिळालेली आहे. यावर अनेक प्रश्न संभवतात. पहिला प्रश्न असा आहे की स्मृतीतील आदेश सर्वशक्तिमान परमेश्वराने दिलेले आहेत म्हणून ते आपल्यावर बंधनकारक आहेत, की ते चांगले, हितकर आहेत म्हणून परमेश्वराने ते आपल्याला दिलेले आहेत? जर सर्वशक्तिमान परमेश्वराने ते दिलेले आहेत म्हणून आपण ते पाळले पाहिजेत असे आपण म्हणालो तर त्यात जे जे शक्तिमान ते ते चांगले असे गृहीत धरल्यासारखे होते. पण शक्ती म्हणजे चांगुलपणा नव्हे हे उघड आहे. शक्ती म्हणजे चांगुलपणा असे म्हणणे म्हणजे गुलामांची नीती स्वीकारणे होईल. अशा नीतीविरुद्ध आपली नैतिक बुद्धी बंड करून उठते. पण जर दुसरा पर्याय आपण स्वीकारला आणि असे म्हणालो की ईश्वराचे आदेश आपण पाळले पाहिजेत, कारण ते हितकर आहेत आणि म्हणूनच ते ईश्वराने दिले आहेत, तर त्यावरही आपत्ती येते. कारण तसे मानले तर त्या आदेशांचे हितकरत्व ही स्वतंत्र गोष्ट आहे आणि ईश्वराने ते दिले याच्याशी त्यांच्या हितकरत्वाचा संबंध नाही हे मान्य करावे लागते. यावरून नीती ईश्वरावर अवलंबून नाही हे स्पष्ट होते.

हिंदूधर्मप्रणीत नीतीची शिकवण भगवद्‌गीतेत आलेली आहे, असे सामान्यपणे मानले जाते. तिच्या अनुसार मनुष्याचे सर्वोच्च प्राप्तव्य म्हणजे मोक्ष. मोक्ष म्हणजे सुटका. कशातून? तर सर्व प्रकारच्या दुःखातून. परंतु या सुटकेचे लौकिक उपाय कामाचे नाहीत, कारण आपल्या बहुविध दुःखाचे खरे कारण आपला इहलोकीचा जन्म हेच आहे. जीवन दुःखमय आहे आणि त्याचा संपूर्ण नाश होईपर्यंत पूर्ण दुःखनाश अशक्य आहे. यावर एक उपाय असा सुचेल की, 'मग आत्महत्या हे मोक्षाचे साधन होईल' पण हे उत्तर बरोबर नाही, कारण मृत्यूनंतर पुनर्जन्म अटळ असतो. म्हणजे मृत्यूने मोक्ष मिळत नाही.

या ठिकाणी आपल्या तत्त्वज्ञानातील एका प्रमुख आणि महत्त्वाच्या सिद्धांताचा उल्लेख करावा लागेल. तो सिद्धांत म्हणजे कर्मसिद्धांत. ह्या सिद्धांताचे प्रतिपादन असे आहे की प्रत्येक मनुष्याला आपल्या प्रत्येक कर्माचे फळ, सत्कर्माचेही फळ, भोगावेच लागते, आणि त्याकरिता पुर्नजन्म घ्यावा लागतो. मग आपले

अनुक्रमणिका

सर्वश्रेष्ठ प्राप्तव्य जे मोक्ष त्याचा उपाय कोणता? या प्रश्नाला गीतेचे उत्तर आहे निष्काम कर्म. जोपर्यंत प्राण आहेत तोपर्यंत कर्म टाकणे कोणालाच शक्य नाही. पण त्या कर्मफळाचे बंधन चुकविण्याचा एक उपाय आहे, तो म्हणजे कर्मे फळांच्या अभिलाषेने न करता, केवळ कर्तव्य म्हणून करणे. याप्रमाणे विहित कर्मे केली म्हणजे त्यांची फळे आपल्याला भोगावी लागत नाहीत आणि जन्ममृत्यूच्या फेऱ्यातून आपली सुटका होऊन आपण आपल्या मूळ स्वरूपास प्राप्त होतो.

आता हे नीतिशास्त्र एका अतिभौतिकीवर (metphysics), अध्यात्मशास्त्रावर, आधारलेले आहे हे उघड आहे. हे अध्यात्मशास्त्र आपण मानले नाही तर त्याच्यावर आधारलेले नीतिशास्त्रही आपण टाकू शकतो. आता अध्यात्मशास्त्र पूर्णतः श्रुतींवर आधारलेले आहे. पण श्रुती निराधार आहेत. मग या अध्यात्मशास्त्राच्या सत्यत्वाचे प्रमाण काय? या प्रश्नाला उत्तर नाही, आणि म्हणून विवेकाच्या निकषावर ते क्षणभरही टिकणारे नाही. उदा. कर्मसिद्धांताचे प्रतिपादन खरे कशावरून? याला अनेकदा कार्यकारणाच्या सिद्धांताचा आधार दिला जातो. प्रत्येक घटनेला कारण असते व प्रत्येक घटनेला कार्यही असते. या सर्वसामान्य नियमावरून कर्मसिद्धांत निष्पन्न होतो असे म्हटले जाते. ज्याप्रमाणे कोणतीही घटना घडली की तिचे काहीतरी कार्य घडतेच, त्याप्रमाणे आपण कोणतेही कर्म केले तरी त्याचेही फळ येणारच. पण या ठिकाणी फार मोठा गोंधळ आहे. कारणाच्या नियमात अभिप्रेत असलेली कार्याची संकल्पना आणि कर्मसिद्धांतात अभिप्रेत असलेली फळाची संकल्पना या अतिशय भिन्न संकल्पना असून त्यांचा परस्परांशी कसलाही संबंध नाही. कर्मफळ ही कल्पना नैतिक आहे, कारण ही फळे चांगली किंवा वाईट अशी दोन प्रकारची असतात, आणि ती अनुक्रमे सत्कर्म आणि दुष्कर्म यांना येतात असे म्हणतात.

परंतु कारणाच्या नियमात अभिप्रेत असलेली कार्याची संकल्पना ननैतिक (amoral) आहे. तिचा सत्कर्म आणि दुष्कर्म यांच्याशी कसलाही संबंध नाही. शिवाय कर्म करणारा आणि इतर यांतील कर्मसिद्धांताला अभिप्रेत असणारा भेद कारणाच्या नियमाच्या दृष्टीने पूर्णपणे अप्रस्तुत आहे. कर्माचे फळ करणाऱ्यालाच भोगावे लागते. पण कार्य कर्ता व इतर या दोघांवरही घडू शकते. तसेच कारणाच्या नियमात अभिप्रेत असलेली कार्ये कारणानंतर तत्काळ घडतात, तर कर्मसिद्धांतात अभिप्रेत असलेली फळे पुढच्या जन्मास येतात. शिवाय कर्मसिद्धांत खरा असण्यासाठी सबंध विश्व कोणातरी नैतिक शक्तींच्या नियंत्रणाखाली आहे असे मानावे लागेल. पण त्याचा कसलाही साधक पुरावा सापडत नाही. उलट बाधक पुरावा भरपूर आहे.

या सर्व कारणास्तव असा निष्कर्ष काढणे भाग आहे की कर्मसिद्धांत ही पूर्णपणे निराधार अशी एक उपपत्ती आहे. कर्मसिद्धांत गेला की मोक्षकल्पनाही गेली. म्हणून मोक्षप्राप्तीकरिता सांगितलेली गीताप्रणीत नीतीही निष्प्रयोजन ठरते.

शिवाय आणखी एक आक्षेप उपस्थित करता येतो. तो म्हणजे विविध धर्मांनी कर्तव्य आणि निषिद्ध म्हणून सांगितलेले आचार अतिशय भिन्न आणि प्रसंगी परस्परविरुद्धही असतात. तेव्हा यापैकी कोणते बंधनकारक समजावयाचे? याला उत्तर त्या धर्माच्या अनुयायाने आपापल्या धर्माने सांगितलेल्या मार्गाने जावे असे आहे. पण यातून अशी अडचण निर्माण होते की एकच कर्म (उदा. मूर्तिपूजा), हिंदूने केले तर ते सत्कर्म ठरते, पण मुसलमानांनी केले तर मात्र ते पाप ठरते. ही अवस्था विवेकास मुळीच पटण्यासारखी नाही हे उघड आहे.

या सर्व विवेचनाचा निष्कर्ष असा काढता येईल की ज्याप्रमाणे ज्ञानाच्या क्षेत्रात धर्माला स्थान नाही, त्याचप्रमाणे कर्माच्या क्षेत्रातही त्याला स्थान नाही. आपण काय करावे आणि काय करू नये हे ठरविण्यासाठी धर्माखेरीज अन्य उपाय आपल्याजवळ आहेत. नीतिशास्त्राचे ते काम आहे.

याठिकाणी एक अतिशय महत्त्वाचा मुद्दा आपण अधोरेखित केला पाहिजे तो म्हणजे reason चे,

विवेकाचे क्षेत्र म्हणजे सत्य-असत्याचे क्षेत्र हे मत अठराव्या शतकात डेव्हिड ह्युम (१७११ ते १७७९) या तत्त्वज्ञाने व्यक्त केले. तसेच ह्युमने हेही मत व्यक्त केले की, नीतीच्या क्षेत्रात विवेकाचे काही कार्य नाही. 'ह्युमच्या ह्या मताचा ....शांतपणे विचार केल्यास त्यात बराच तथ्यांश आहे असे दिसून येईल असे मला वाटते' असे प्रा. दि. य. देशपांडे म्हणतात आणि अनुभववादी नीती किंवा विवेकवादी नीतीची मांडणी कशी करता येईल ह्याची एक रूपरेषा अभ्यासकांसमोर मांडतात.

एखादे कर्म करावयास सांगणारे वाक्य म्हणजे विधी होय हे आपण पाहिले. ते वाक्य स्वीकरणीय आहे हे मानण्याकरिता त्याचे समर्थन कसे केले जाते, याचा अभ्यास नीतिमीमांसेत होतो. गेल्या दोन-अडीच हजार वर्षात ह्या अभ्यासातून बरीच विश्वसनीय माहिती उपलब्ध झाली आहे. विज्ञानाच्या पद्धतीविषयी जो एकमुखी निकाल दिला जातो तितका एकमुखी निर्णय मात्र नैतिक समर्थनाच्या क्षेत्रात मिळालेला नाही हे मान्य करावयास हवे.

प्रत्येक विधान सत्य किंवा असत्य यापैकी एकच असू शकते. आणि निदान एक असले पाहिजे, हे ओळखणे तसेच एक विधान सत्य असले, तर अन्य एक किंवा अनेक विधानेही सत्य असली पाहिजेत हे ओळखणे ही दोन सामर्थ्ये reason मध्ये असतात हे सर्वांना मान्य आहे. पण याखेरीज आणखी काही सामर्थ्ये reason मध्ये असतात असे काही तत्त्वज्ञ म्हणतात. पण अन्य तत्वज्ञांना ते मान्य नाही. उदा. काही तत्त्वज्ञांच्या मते reason चे तिसरे सामर्थ्य म्हणजे नैतिक विधीची सत्यता ओळखण्याचे उदा. ते असे म्हणतात की, 'सत्य बोलावे,' 'अहिंसा पाळावी' reason ला साक्षात् कळते. जसे. रंग डोळ्यांना साक्षात् दिसतात, तसाच सत्याचा साक्षात्कार किंवा प्रत्यक्ष दर्शन ज्याने होते असे 'intuition' नावाचे सामर्थ्य 'reason' जवळ आहे. त्याला अंतर्दृष्टी, साक्षात्कार म्हणता येईल. या अंतर्दृष्टीचे किंवा प्रत्यक्षदर्शनाचे उदाहरण पुढील देता येईल. 'दोन राशी तिसऱ्या राशीबरोबर असतील तर त्या परस्परांबरोबर असतात.' हे विधान सत्य आहे हे सिद्ध करावे लागत नाही. ते आपल्याला एकप्रकारच्या प्रत्यक्षदर्शनाने कळते. अंतर्दृष्टीने नैतिक विधीही साक्षात् कळतात असे काही तत्त्वज्ञ म्हणतात. पण अन्य तत्त्वज्ञांना ते मान्य नसल्यामुळे तशी अंतर्दृष्टी आपल्याजवळ आहे हे म्हणणे विवाद्य म्हणून सोडून द्यावे लागते.

हे जर खरे असेल, जर reason च्या किंवा विवेकाच्या अंगी वरील दोन सामर्थ्यांखेरीज तिसरे सामर्थ्य नसेल, तर विवेकवाद्याला नीती निरपवाद मानता येणार नाही. हा श्रद्धावाद्यांचा आक्षेप आहे. मनुष्य मात्रावर निरपवादपणे बंधनकारक असणारी नीती विवेकवाद्याला अशक्य म्हणून सोडून द्यावी लागेल. विवेकवादी यावर काय म्हणतो ते पाहू या.

तत्पूर्वी नीतीचे स्वरूप स्थूलमानाने काय आहे ते आधी पाहू.

नीतीची भाषा विज्ञानाच्या भाषेहून दोन बाबतीत भिन्न आहे. (१) तिचा एक खास शब्दसंग्रह आहे, आणि (२) तिच्या वाक्यांचा एक विशिष्ट आकार असतो. शब्दसंग्रह लहानसाच आहे. चांगले, वाईट, योग्य, अयोग्य, विहित, निषिद्ध, कर्तव्य आणि वाक्यांचा खास नीतिशास्त्रीय आकार म्हणजे विध्यर्थी आकार- 'करावे,' 'करू नये' अशा रूपाची क्रियापदे असलेली वाक्ये. (ज्यांना विधी म्हणतात ते आपण सुरुवातीलाच पाहिले.)

शब्दसंग्रह आणि वाक्याकार नीतीचे खास आहेत असे वर म्हटले. परंतु ते सर्वथा बरोबर नाही. कारण 'चांगले', 'वाईट' ही विशेषणे नैतिक वाक्यांखेरीज अन्यत्रही वापरली जातात; उदा. कलास्वादात. एखादे चित्र किंवा गाणे चांगले आहे किंवा वाईट आहे असे आपण म्हणतो ते नैतिक अर्थाने नव्हे, आणि विध्यर्थी क्रियापदे केवळ नैतिक अर्थीच वापरली जात नाहीत. ती उपदेश, सल्ला इत्यादी नीतिभिन्न बाबतीतही वापरली जातात. पण असे असले तरी वरील

वैशिष्ट्ये नैतिक भाषेत असतात हे स्थूलमानाने म्हणता येईल.

चांगले म्हणजे काय? हे विशेषण कोणत्या गुणाचे द्योतक आहे? जसे रंग, आवाज, इ. शब्द वस्तूंच्या ठिकाणी असणाऱ्या गुणांची नावे आहेत, तसे 'चांगले' हे वस्तूंच्या एखाद्या गुणाचे नाव आहे काय? एका अर्थी 'चांगले' म्हणजे आपल्याला पसंत असलेली किंवा आपल्याला प्रशंसनीय वाटणारी वस्तू. उदा. चांगली सुरी, चांगली बॅट, चांगले घड्याळ, चांगले कर्म. ही सर्व चांगली आहेत, पण खरोखर वरील चार वस्तूत काय साम्य आहे. आपण सुरीच्या ज्या गुणांमुळे तिला चांगली म्हणतो ते गुण आणि घड्याळाच्या ज्या गुणांमुळे त्याला आपण वाखाणतो ते गुण सर्वथा भिन्न असल्यामुळे 'चांगले' हे विशेषण एका गुणाचे नाव आहे असे म्हणता येत नाही. 'चांगले' हा शब्द प्रशंसा करण्याकरिता किंवा एखाद्या गोष्टीची वाखाणणी करण्याकरिता वापरायचा शब्द आहे.

'चांगले' या शब्दाने व्यक्त होणारा गुण दोन प्रकारचा असावा असे दिसते : स्वयमेव चांगले किंवा एखाद्या साध्याचे साधन म्हणून चांगले.

ज्याला पूर्वी चांगले म्हणत त्याला अलिकडे 'मूल्य' हा शब्द वापरतात. मूल्यांचे दोन प्रकार होतात; साध्य म्हणून मूल्य आणि साधन म्हणून मूल्य. एखादी वस्तू दुसऱ्या एखाद्या वस्तूचे साधन असू शकेल. तसे असेल तर तिला साधनमूल्य आहे असे म्हणतात. एकाच वस्तूला साध्यमूल्य आणि साधनमूल्य दोन्ही असू शकतील. तिला साध्य म्हणून मूल्य असेल, आणि ती अन्य साध्याचे साधन असू शकेल. साध्यसाधनांची ही शृंखला बरीच दीर्घ असू शकते. उदा. शिक्षणात निम्न पदवी उच्चतर पदवीचे साधन असते, तर उच्चतर पदवी तिच्याहून उच्च पदवीचे साधन असते. परंतु ही शृंखला कितीही दीर्घ असली तरी ती शेवटी अशा साध्यात संपावी लागते की, जे केवळ साध्य आहे, आणि कशाचेही साधन नाही. म्हणजे साध्य असलेली गोष्ट आपल्याला केवळ तिच्याकरिता हवी असते. अशा वस्तूला स्वतोमूल्य असते असे म्हणतात. काही गोष्टी स्वतोमूल्यं असली पाहिजेत, कारण नाहीतर कशालाही साधनमूल्य असू शकणार नाही. जसे सर्व परप्रकाशित असू शकणार नाहीत, काहीतरी स्वप्रकाश असावे लागेल, आणि ते स्वप्रकाश आहे म्हणून अन्य गोष्टींना प्रकाश लाभू शकतो, तसेच हे आहे.

एखाद्या गोष्टीला मूल्य आहे किंवा ती चांगली आहे हे आपल्याला कसे कळते? ह्या प्रश्नाचे उत्तर सोपे आहे. जी वस्तू आपल्याला हवीशी वाटते, तिच्याकरिता आपण कष्ट करायला किंवा अन्य किंमत द्यायला तयार असतो ती मूल्यवान वस्तू. जर एखादी वस्तू आपल्याला केवळ तिच्याकरिताच हवी असेल तर ती वस्तू स्वतोमूल्यवान किंवा स्वयमेव चांगली.

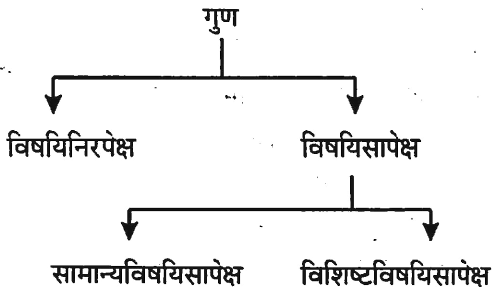
स्वतोमूल्यवान असणे म्हणजे कोणाला तरी केवळ तिच्याकरिताच हवी असणे. असे असल्यामुळे वस्तू कोणाच्या तरी दृष्टीने स्वतोमूल्यवान असणार. ज्ञनिरपेक्ष मूल्य अशक्य असणार!

कोणाच्याही इच्छेनिरपेक्ष मूल्य असू शकणार नाही. स्वतोमूल्याची कल्पना विषयनिष्ठ (objective) नाही; ती विषयिनिष्ठ (subjective) आहे, जी वस्तू कोणाला तरी मूल्यवान वाटते तीच मूल्यवान वस्तू. निर्मनुष्य जगात काहीही मूल्यवान असू शकत नाही. मूल्य केवळ ज्ञसापेक्ष असणार.

या ठिकाणी आपल्याला गुणामध्ये विषयि-निरपेक्ष आणि विषयिसापेक्ष हा भेद करावा लागेल. तसेच विषयिसापेक्षामध्ये पुन्हा सामान्यविषयिसापेक्ष आणि विशिष्टविषयिसापेक्ष हा भेद करावा लागेल. उदाहरणाच्या साह्याने हा भेद समजावून घेऊ. भौतिक विज्ञानात एक सुप्रतिष्ठित मत असे आहे की, इंद्रियगोचर गुण वस्तुतः वस्तूत नसतात, ते आपल्या इंद्रियांना भासतात. उदा. सोन्याचा पिवळा रंग सोन्यात वस्तुतः नसतो. सोने पाहणारा डोळा जर नसेल तर सोन्यात तो रंग दिसणार नाही. पण सोन्यात पिवळ्याखेरीज असा एक अदृश्य गुण असतो की, जो डोळा त्याच्या संपर्कात आला त्याला त्या वस्तूत पिवळा रंग भासतो, पण हा

अदृश्य गुण कुणा एका डोळ्याचा नसून कोणत्याही डोळ्याचा आहे. म्हणजे रंग हा विषयिसापेक्ष गुण आहे, पण तो कोणा एका डोळ्याचा गुण नसून कोणत्याही डोळ्याचा गुण असतो. अशा कुणाही विषयीला भासू शकणाऱ्या गुणाला सामान्यविषयिसापेक्ष असे नाव देऊ आणि कुणा एका विषयीच्या अपेक्षेने असणाऱ्या गुणाला विशिष्टविषयिसापेक्ष हे नाव देऊ. म्हणजे रंग हा सामान्यविषयिसापेक्ष गुण आहे.

वरील विवेचन पुढील सुटसुटीत आराखड्यात असे दाखविता येईल.



चांगला/वाईट हे गुण विशिष्टविषयिसापेक्ष असले तरी ते सामान्यविषयिसापेक्षही असू शकतात.

या संदर्भात या शतकातील एक थोर तत्त्वज्ञ जी. ई. मूर ह्याने एखादी वस्तू स्वतोमूल्यवान आहे की नाही हे ठरविण्याचा जो उपाय सांगितला आहे त्याचा विचार करणे योग्य होईल. त्याने 'the method of isolation' ('वियोजनाची रीत') सांगितली. या रीतीत एखाद्या वस्तूचे स्वतःचे मूल्य निश्चित करण्याकरिता तिचे अन्य सर्व वस्तूंपासून वियोजन करून पूर्ण वियुक्त अशा एकाकी अवस्थेत तिचा विचार करायचा असतो. जर एखादी वस्तू केवळ एकाकी अवस्थेतही मूल्यवान आहे असे आपल्याला कळले (म्हणजे त्या वस्तूमुळे आपल्याला अन्य काही मिळाले नाही, तरी ती केवळ तिच्याखातर आपल्याला हवीशी वाटली) तर तिचे मूल्य स्वतोमूल्य आहे असा विश्वास आपण बाळगू शकतो. अशा वियुक्त अवस्थेत जर आपण एखाद्या गोष्टीचा विचार केला तर आपल्याला त्या वस्तूचे अंगभूत, तिचे स्वतःचे गुण कळू शकतील अशी मूरची कल्पना होती. वस्तूंचे अंगभूत गुण तिला कधीही सोडू शकत नाहीत, आणि म्हणून पूर्ण वियुक्त अवस्थेत आपल्याला तिच्या ठायी जे गुण दिसतील ते तिचे अंगभूत गुण आहेत असे आपण म्हणू शकतो. आता अशा अवस्थेत असताना जर एखादी वस्तू आपल्याला अभिलक्षणीय किंवा वांछनीय वाटली तर ते तिचे मूल्य स्वतोमूल्य होय असे मूर म्हणतो. याप्रमाणे वस्तूंचे स्वतोमूल्य आपल्याला एक प्रकारच्या साक्षात्काराने अचाक्षुष दर्शनाने कळते असे मूरचे मत होते. या अचाक्षुष दर्शनाला तो प्रतिभान (intuition) असे नाव देतो. प्रतिभान म्हणजे इंद्रियज्ञानसदृश, परंतु अनैंद्रिय असा साक्षात् दर्शनाचा प्रकार आहे.

ही भूमिका अर्थातच अनुभववादी नीतीचा पुरस्कार करणारे तत्त्वज्ञ स्वीकारू शकत नाही. मग अनुभववादी, विवेकवादी नीती काय असू शकेल?

कांटने केलेला categorical (निरूपाधिक) आणि hypothetical (औपन्यासिक) विधींमधील भेद येथे उपयुक्त होईल.

ह्युमनंतर आलेल्या कांट (१७२४-१८०४) या जर्मन तत्त्वज्ञाने दोन reasons आहेत असे मत मांडले, Theoretical Reason (औपपत्तिक विवेक) आणि Practical Reason (व्यावहारिक विवेक). त्यापैकी औपपत्तिक विवेकाचे क्षेत्र सत्य-असत्याचे असून, साधु-असाधु गोष्टींच्या क्षेत्रात काम करणाऱ्या reason ला तो व्यावहारिक विवेक म्हणतो आणि व्यावहारिक विवेकाशिवाय नीती अशक्य आहे असे मत मांडतो.

व्यावहारिक विवेकाने दिलेले नीतीचे आदेश निरपवाद असतात असे कांटचे मत आहे. या आदेशांना तो Categorical Imperatives हे नाव देतो. आदेश categorical आहे याचा अर्थ तो बिनशर्त, विना अट बंधनकारक आहे. Categorical Imperative ची फोड करताना त्याने तो तीन प्रकारे मांडला आहे. निदान ही प्रतत्त्वे (principles) आपल्याला व्यावहारिक

विवेकाकडून प्राप्त होतात असे समजायला हरकत नाही. ती कितपत सार्विक आहेत हे आता पाहू.

पहिले प्रतत्त्व असे आहे : ज्या नियमानुसार तुम्ही एखादे कर्म करणार आहात, तो नियम सर्वांच्या वागण्याचा सार्विक नियम होऊ शकेल, तरच त्या नियमानुसार वागा. हा पूर्णपणे आकारिक असा नियम आहे, आणि तो बरोबरही असावा असे वाटते. कारण जे कर्म मी करणे योग्य असेल ते कर्म त्याच परिस्थितीत असणाऱ्या कोणीही केले तरी योग्यच वाटावे हे म्हणणे बरोबर दिसते.

पण त्या प्रतत्त्वात एक गंभीर उणीव आहे. त्याने कर्तव्य कर्माची अवश्य अट सांगितली पण पर्याप्त अट सांगितली नाही. अवश्य (necessary) अट म्हणजे जी अट पुरी झाली नाही तर कर्म कर्तव्य होणार नाही; आणि पर्याप्त (sufficient) अट म्हणजे ती अट पुरी झाली तर कर्माचे कर्तव्यत्व सिद्ध होते. आता कांटच्या प्रतत्त्वात कर्तव्याची फक्त अवश्य अट सांगितली आहे. पण ती पुरी होऊनही कर्म कर्तव्य ठरत नाही. उदा. आपण सकाळी उठल्यावर दहा मिनिटे ईश्वराचे नामस्मरण करावे, या नियमाचे सार्विकीकरण करता येते पण ते करता आले तरी त्यामुळे त्यात सांगितलेले कर्म कर्तव्य आहे असे होत नाही. याप्रमाणे कांटच्या प्रतत्त्वाने कर्तव्यतेचा आशय अंशतःच व्यक्त होतो असे म्हणावे लागते. हा त्याच्या प्रतत्त्वात मोठा दोष आहे. त्यामुळे कर्तव्य नसलेली कर्मेही कर्तव्य आहेत असा निष्कर्ष निघतो.

आता कांटच्या दुसऱ्या प्रतत्त्वाकडे वळू. ते असे आहे : मनुष्यतेला, मग ती दुसऱ्या कोणाची असो किंवा तुमची स्वतःची असो, तिला नेहमी साध्य (end) म्हणून वागणूक द्या, ती केवळ साधन म्हणून कदापि वापरू नका. या प्रतत्त्वाचे स्पष्टीकरण असे आहे. कांटच्या मते मनुष्याची ईहा (will) ही सबंध विश्वात एकमेव अशी वस्तू आहे की जिला स्वतःचे कधीही कमी न होणारे मूल्य आहे, अशी स्वतोमूल्यवान वस्तू ही स्वाभाविकपणे साध्य (end) असते. ती अन्य कशाचे साधन म्हणून वापरली जाऊ शकेल, पण तिचे स्वरूप साध्याचे आहे. म्हणून तिचा वापर साधन म्हणून केला तरी ती स्वतः परमोच्च साध्यच राहते आणि मनुष्यप्राणी तिचे अधिष्ठान असल्यामुळे तोही सर्वदा साध्यच राहतो. म्हणून त्याचा उपयोग अन्य कोणी किंवा त्याने स्वतःही केवळ साधन म्हणून करता कामा नये.

पण हे प्रतत्त्व निरपवाद नाही असे म्हणावेसे वाटते. एखाद्या उदार मनाच्या महात्म्याने अन्य मानवांकरिता स्वतःचा बळी दिला तर ते निश्चितच गैर कर्म झाले असे सामान्यपणे आपण म्हणणार नाही. म्हणजे याही प्रतत्त्वाला अपवाद संभवतो.

कांटचे तिसरे प्रतत्त्व असे आहे. मानवांच्या ईहांचे एक साध्यांचे राज्य (kingdom of ends) असून प्रत्येक मनुष्य त्याचा समान दर्जाचा घटक आहे, आणि त्या राज्याचा ईश्वर राजा आहे.

या प्रतत्त्वासंबंधी एवढे म्हणणे पुरे आहे की ती एक रम्य कविकल्पना याहून अधिक काही नाही. पूर्ण आकारिक असलेल्या व्यावहारिक विवेकाला इतका तपशील कसा कळला हाही प्रश्नच आहे. शिवाय ईश्वराचे अस्तित्व हेही निःसंदेह खरे नाही.

विवेकवादी नीतीत विधी निरूपाधिक असणार नाहीत; ते फक्त औपन्यासिक असू शकतील. पण या व्यवस्थेत अनर्थ निर्माण होणार नाहीत काय? कारण या व्यवस्थेत फक्त औपन्यासिक विधीच शक्य असल्यामुळे ज्याला कर्तव्य म्हणतात, जे सर्वांवर निरपवादपणे बंधनकारक असते ते शिल्लक राहणार नाही. प्रत्येक मनुष्य मनःपूत आचारण करील. मग नीती कुठे राहिली?

या प्रश्नाचे उत्तर असे आहे की, सध्याच्या व्यवस्थेतील स्थितीहून नवीन व्यवस्थेत स्थिती फारशी वेगळी असणार नाही. वर्तमान व्यवस्थेत जरी निरूपाधिक विधी, उदा. 'सत्य बोलावे', 'वचने पाळावीत', बंधनकारक आहेत असे मानीत असले तरी त्याप्रमाणे वागणारे फारच थोडे असतात, किंबहुना नसतात म्हटले तरी चालेल. सामान्यपणे लोक फक्त

नीतीने वागण्याची बातवणी करतात. प्रत्यक्षात बहुतेक लोक मनःपूतच वागत असतात.

विवेकवादी व्यवस्थेत नीती व अनीती यांचे स्वरूप काय असेल?

प्रथमदर्शनी असे वाटेल की, नीती–अनीती हा भेदच नाहीसा झाला आहे. पण हा भ्रम आहे. काळजीपूर्वक पाहिल्यास हा भेद नष्ट होत नाही हे आपल्या लक्षात येईल. मनुष्याला आपल्या इच्छांची पूर्ती व्हावी अशी इच्छा नेहमीच असते, आणि त्याकरिता त्याची धडपड सदैव चालू असते. एखादी इच्छा अशी असू शकेल की तिची तृप्ती कदापि होऊ शकणार नाही. उदा. आपण अमर व्हावे. परंतु आपल्या बहुतेक इच्छा सामान्यपणे तृप्त होण्यासारख्या असतात. आता आपल्या इच्छा प्रत्येकी तृप्त असतील. पण बऱ्याच अशाही असतील की त्यांच्यापैकी एकीची तृप्ती झाली तर अनेक इच्छांची तृप्ती अशक्य असते. दोन इच्छा जेव्हा एकाच वेळी तृप्त असतात तेव्हा त्या परस्परअविरोधी असतात. लाइब्नित्सने एका वेगळ्या संदर्भात वापरलेली compossibility ची सहशक्यतेची कल्पना आपण येथे वापरू शकतो. उदा. समजा की आपल्याला एका मित्राला भेटायचे आहे आणि एका गाण्याच्या कार्यक्रमालाही जायचे आहे. आता जर तो मित्रही गाण्याला जाणार असला तर आपल्या दोन्ही इच्छा तृप्त होऊ शकतात. पण सगळ्याच इच्छा अशा नसतात. म्हणून आपली इच्छा तृप्ती महत्तम व्हायची असेल तर ते सहशक्य इच्छांची निवड करून साधता येते. म्हणून आपल्या इच्छांचा जास्तीत जास्त मोठा सहशक्य इच्छांचा समूह निवडला तर आपली अधिक तृप्ती होऊ शकेल.

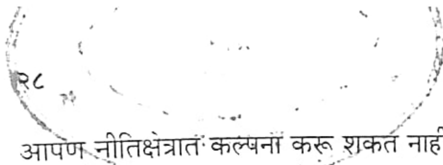
या संदर्भात लक्षात ठेवायची आणखी एक गोष्ट आहे. ती म्हणजे ज्याप्रमाणे एका व्यक्तीच्या जीवनात सहशक्य इच्छांचे लहानमोठे अनेक गट असतात, त्याचप्रमाणे अनेक व्यक्ती मिळूनही असू शकेल. एका व्यक्तीच्या इच्छा परस्परविरोधी असणे जसे अवश्य असते, तसेच समाजातील भिन्न व्यक्तींचेही आहे.

शिवाय काही इच्छांची तृप्ती केल्याने आपल्याला तात्कालिक सुख लाभले तरी नंतर पश्चात्ताप करण्याची पाळी येते. त्यामुळे अशा इच्छांना आवरण घालणे तृप्तीची मात्रा वाढविण्याकरिता आवश्यक असू शकेल.

या आणि अशा इच्छांचा विचार करून तृप्तीकरिता त्यांची निवड करणे जरूर असते.

आपल्या इच्छांपैकी बहुतेक इच्छा आपल्या स्वतःच्या सुखाकरिता असतात. असे जरी असले तरी आपल्या अनेक इच्छा आपल्याहून अन्य एका किंवा अनेक व्यक्तींना सुख व्हावे किंवा त्यांच्या दुःखाचा परिहार व्हावा म्हणून असतात हे लक्षात ठेवणे जरूर असते. उदा. आपली मुले, मित्र इत्यादींच्या दुःखाने आपण कळवळतो, आणि सबंध मानवजातही सुखी असावी अशी इच्छा जवळपास प्रत्येक मनुष्यास असते. ही परसुखार्थ इच्छा सामान्यपणे बरीच दुर्बल असते हे खरे. परंतु ती महत्त्वाची आहे. कारण ती तृप्त केली की अधिक मानवांना सुख होते. म्हणून तिचे शक्यतो अधिक संगोपन करणे जरूर असते. आता हे खरे आहे की काही व्यक्तींच्या ठिकाणी ही इच्छा अतिशय दुर्बल असते. तसे असले तरी इतरांनी परोपकाराचे महत्त्व त्यांना पटवून द्यायला हवे. त्यांच्यावर थोडा बलप्रयोग करावा लागला तरी तो करावा. या बलप्रयोगाचे समर्थन आपण राजकीय जीवनात करतो तसे करावे. उदा. एखाद्या व्यक्तीला लोकशाही पसंत नसली तरी आपण तिच्यावर लोकशाहीचे कडक निर्बंध घालतो. तसेच येथेही करावे. लोकशाहीचे पुरस्कर्ते बलप्रयोगाचे समर्थन जसे करतात तसेच आपणही करू शकू.

Duty (कर्तव्य) ची संकल्पना खरोखर कायदा–क्षेत्रातील. तिच्यात कोणीतरी सार्वभौम विधिकार (legislator) तिच्यामागे असतो, आणि तो कर्तव्यच्युतीबद्दल शिक्षा करतो. म्हणून आपण ती कल्पना नीतीच्या क्षेत्रात उचलू शकत नाही; कारण कर्तव्य निरपवादपणे बंधनकारक करणाऱ्या शक्तीची



आपण नीतिक्षेत्रात कल्पना करू शकत नाही, सत्याच्या क्षेत्रात निरपवाद सार्विकतेची कल्पना आहे, पण ती अलंघ्य निरपवादित्वाची कल्पना नाही, म्हणून आपण स्वीकारू शकतो. परंतु नीतीच्या क्षेत्रात तशी कल्पना करण्यास वाव नाही. म्हणून राजकीय जीवनात जशी मनुष्यकृत बंधने असतात तशी बंधने आपण स्वीकारू शकतो. राजकीय जीवनात ज्याप्रमाणे पहिले कायदे यदृच्छया, आपोआप निर्माण होतात, आणि ते आपण स्वीकारतो आणि क्वचित सुधारूनही घेतो, त्याचप्रमाणे नीतीच्या क्षेत्रातही नैतिक नियम आपोआप, यदृच्छया निर्माण होतात आणि आपण ते पाळतो.

वरील विवेचनावरून ही गोष्ट स्पष्ट झाली आहे की विवेकाचे (reason चे) नीतीच्या क्षेत्रात कसलेही काम नाही. मग या नीतीला विवेकवादी नीती असे म्हणता येईल?

एका अर्थाने हा प्रश्न बिनतोड आहे यात शंका नाही. जर विवेकाचे क्षेत्र पूर्णपणे नीतीच्या बाहेर असेल तर नीती विवेकवादी असू शकणार नाही हे म्हणणे बरोबर आहे. पण दुसऱ्या एका अर्थाने नीतीत विवेकाचे खूपच कार्य आहे. 'विवेक' या शब्दाचे दोन अर्थ आहेत, आणि त्यापैकी एक अर्थ reason असा आहे, त्याचा दुसरा अर्थ कोशात 'तारतम्य बुद्धी, समंजसपणा, सारासारविचार' असा दिला आहे. Reason या अर्थी विवेक ही एक कठोर शक्ती आहे; पण दुसऱ्या अर्थी ती बरीच मवाळ गोष्ट आहे. हा अर्थ 'rational' नसून, 'reason' पासून बनलेला 'reasonable' हा आहे. 'Rational' आणि 'reasonable' हे शब्द सामान्यपणे एकाच अर्थाचे नाहीत. 'Reasonable' म्हणजे 'rational' नव्हे. एखादा मनुष्य अगदी एककल्ली असेल किंवा अतिशय स्वार्थी असेल, आपण त्याला म्हणतो, 'अरे, जरा विवेक कर.' आप्ताच्या मृत्यूमुळे शोकविव्हल झालेल्या मनुष्याला आपण समजावतो : 'तुला खूप वाईट वाटले हे खरे आहे, पण मरणापासून कोणीही सुटला नाही. थोडा विवेक कर. अतिशोक करणे व्यर्थ आहे. आता शोक आवर आणि दैनंदिन कामाला लाग.' त्याला 'जरा विवेकी हो' असे म्हणताना आपण त्याला 'rational हो' असे म्हणत नसतो. आपण त्याला 'reasonable' हो असे म्हणत असतो.

ज्याप्रमाणे इंग्रजीत 'rationally' प्रमाणे 'reasonably' हा शब्द आहे तसा मराठीतही 'विवेक' हा शब्द दोन अर्थांनी वापरला जातो. त्याअर्थी 'विवेकी' शब्दही 'rational' आणि 'reasonable' या अर्थांनी रूढ आहे हे आपल्या दृष्टीने सोयीचे आहे.

परंतु आपण rationally वागावे असे म्हणताना आपण 'reasonably' वागावे याहून वेगळी गोष्ट सांगतो आहोत हे लक्षात ठेवले पाहिजे. अतिशय reasonable असलेली माणसे irrational असू शकतात. पूर्ण स्वार्थी असणारा आणि त्याप्रमाणे वागणारा मनुष्य अतिशय reasonable असेल; पण तो अतिशय irrational असू शकतो हे लक्षात ठेवणे अवश्य आहे.

ही जी अनुभववादी नीती आहे त्यावर टीकाकारांचे काही आक्षेप आहेत. त्यांचा आता आपण विचार करू.

(१) पहिला आक्षेप असा की नैतिक वाक्यांचे प्रमुख कार्य कर्मोपदेशक आहे ही सर्वमान्य गोष्ट आहे. ती सर्व वाक्ये स्पष्टपणे किंवा व्यंजनेने, उपदेशपर, आदेशपर किंवा prescription असून आपण काय करावे हे सांगणारी आहेत. शुद्ध कथानात्मक किंवा निवेदक (indication) वाक्याप्रमाणे ती वस्तुस्थितीचे वर्णन करणारी नसतात. पण हे म्हणणे पूर्णपणे खरे नाही, कारण बहुतेक नैतिक वाक्यांना वर्णनपर अर्थही थोडाफार असतो. उदा. 'ही गोष्ट चांगली आहे' हे वाक्य उघडच एका गोष्टीच्या ठिकाणी एक गुण आहे असे सांगणारे आहे असे प्रथमदर्शनी त्याच्या निवेदक रचनेवरून वाटते; पण वस्तुतः 'हे चांगले आहे' म्हणजे हे मला आवडते असे म्हणताना ते तुम्हालाही आवडावे अशी माझी इच्छाही व्यक्त होते. ती इच्छा जर व्यक्त झाली नाही तर ते वाक्य नैतिक होणार नाही. नैतिक

वाक्यांचे आणखीही अनेक प्रकार आहेत, आणि त्या प्रकारात कर्मोपदेशक अंग स्पष्टपणे व्यक्त होते. 'खरे बोलावे', 'अहिंसा पाळावी', 'कोणाला दु:ख देऊ नये' इ. वाक्ये उघडच कर्मोपदेशक आहेत आणि त्यांचा प्रधान अर्थ उपदेशपर आहे हे स्पष्ट आहे.

खरी गोष्ट अशी आहे की बहुतेक नैतिक वाक्ये संमिश्र प्रकारची असतात. त्यांचा प्रधान अर्थ उपदेशपर असला तरी त्यांना वर्णनात्मक किंवा निवेदक प्रकारचा गौण अर्थही असतो. 'ही गोष्ट चांगली आहे' या वाक्याचा अर्थ 'मला ती आवडते' असा असला तरी तो त्याचा संपूर्ण अर्थ नव्हे, आणि 'खरे बोलावे' याचा स्पष्ट अर्थ प्रायोजक असला तरी 'ते मला संमत आहे' हा निवेदक अर्थही त्यात व्यंजित (implied) आहे. अशी वस्तुस्थिती असल्यामुळे नैतिक वाक्यांच्या प्रायोजक अर्थाकडे दुर्लक्ष झाले असे म्हणता येणार नाही. त्या अर्थाचे पुरेसे विवरण झाले नाही असे फार तर म्हणता येईल.

(२) दुसरा आक्षेप असा की नीतीचे प्रधान उद्दिष्ट आपण स्वत:चे जास्तीत जास्त सुख प्राप्त करणे हे नसून ते प्रामुख्याने इतरांचे सुख निर्माण करणे हे आहे. केवळ स्वहितपर कर्म करणे म्हणजे नीतीचे वागणे नव्हे. ह्या उद्दिष्टाकडे दुर्लक्ष झाले असा आक्षेप आहे. माणसे सामान्यपणे स्वार्थी असतात. त्यामुळे ती स्वसुख शक्यतो जास्तीत जास्त कसे होईल अशा अनुरोधाने वागतात. स्वत:चे कमाल सुख हे सर्वांच्या धडपडीचे लक्ष्य असते. पण यात नीती कुठे येते? जे आपण स्वाभाविकपणे करतो ते करणे म्हणजे नीती नव्हे. नीती म्हणजे कर्तव्य करणे. पण कर्तव्याविषयी तुम्ही काहीच बोलत नाहीत.

या आक्षेपाला उत्तर काय आहे? कर्तव्य म्हणजे काय? त्याची बंधनकारकता (obligatoriness) कशात आहे?

या प्रश्नांना नीतिमीमांसकांनी दिलेले उत्तर असे आहे की नीतीची बंधनकारकता आपल्याला एका प्रकारच्या साक्षात्काराने (intuition) कळते, आणि ही नीतीची प्रधान संकल्पना आहे. परंतु हे म्हणणे अतिभौतिकीय (metaphysical) किंवा अतिक्रांतवादी असल्यामुळे आपण त्याला मान्यता दिली नाही. पण मग बंधनकारक (obligatory) म्हणजे काय? या प्रश्नाला पर्यायी उत्तर काय आहे? ते उत्तर देणे अनुभववाद्याला शक्य आहे काय? मनुष्य स्वभावत:च स्वसुखवादी आहे हे जर खरे असेल तर त्याला कर्तव्य असू शकेल काय?

सकृद्दर्शनी असे वाटते की त्याला कर्तव्य असू शकत नाही. कारण एखादे कर्म कर्तव्य असेल तर ते करणे त्याला शक्य असले पाहिजे. म्हणजे स्वसुखाखेरीज कशानेही तो आकृष्ट होऊ शकत नसेल तर स्वसुखेतर काहीही त्याचे लक्ष्य असू शकणार नाही. तसेच तो ऐवीतेवी स्वाभाविकपणे स्वसुखार्थ प्रयत्न करणार असेल तर स्वसुखसाधन हेही त्याचे कर्तव्य असू शकणार नाही. आणि स्वसुख त्याचे स्वाभाविक साध्य असल्यामुळे ते प्राप्त करणे हेही त्याचे कर्तव्य असू शकणार नाही.

मग कर्तव्याची कल्पना म्हणजे एक भ्रम असे होणार नाही काय?

या प्रश्नाला दोन उत्तरे आहेत.

१. एक उत्तर असे आहे की मनुष्य जर स्वभावत: स्वार्थी असेल तर केवळ सुख नव्हे, तर जास्तीत जास्त सुख प्राप्त करणे ही त्याची धडपड असणार. पण स्वसुखप्राप्तीच्या या उद्योगात अज्ञानामुळे किंवा चुकीच्या समजुतीमुळे महत्तम सुख प्राप्त न होणे सहज शक्य आहे. अदूरदर्शीपणामुळे लांबचे मोठे सुख, जवळच्या अल्प सुखाच्या पाठीस लागल्यामुळे, गमावण्याची पाळी त्याच्यावर येऊ शकते. त्यामुळे महत्तम सुखप्राप्तीसाठी केवळ भ्रांत कर्मे करणे चुकीचे आहे हे त्याच्या लक्षात येऊन ती चूक त्याला दुरुस्त करावी लागेल.

अधिक सुख प्राप्त करणे शक्य असताना अल्पसुखामागे लागणे ही चूक तर खरीच! पण तिला नैतिक चूक म्हणता येईल का? ती विवेकाची चूक

म्हणता येईल आणि ती दुरूस्त करण्याचे कर्तव्य त्याचे असेल. या काहीशा दुर्बल अर्थाने त्याला कर्तव्य असू शकेल असे म्हणता येईल.

२. दुसरे उत्तर असे आहे की, इतरांना सुख दिल्याने आपल्यालाही एक गाढ समाधान लाभते ही अनुभवसिद्ध गोष्ट आहे. मनुष्य निर्भेळ स्वार्थी नसतो. इतरांच्या दुःखाचा परिहार करणे परिहारकर्त्यालाही सुखदायक होते. म्हणजे केवळ स्वसुखार्थ केलेल्या कर्माव्यतिरिक्त परसुखार्थ केलेल्या कर्मांनीही कर्त्याला सुख होते. गरीब, दीनदुबळ्या, दुर्दैवी लोकांचे दुःख हरण करण्याने त्यांना सुख होतेच, पण ते करणाऱ्या व्यक्तीलाही एका दुर्लभ प्रकारच्या सुखाची प्राप्ती होते. परोपकार करणाऱ्या मनुष्यास केवळ स्वतःकडे लक्ष देणाऱ्या मनुष्यापेक्षा जग चांगले म्हणते, आणि त्यामुळे मिळणारे सुख उपेक्षणीय नसते. या दोन सुखांचा विचार आपण केला तर केवळ स्वहितार्थ केलेल्या कर्मापेक्षा परहितार्थ केले जाणारे कर्म अधिक भरू शकते असे आपल्या लक्षात येईल. आता हे खरे आहे की, अदूरदर्शीपणामुळे माणसे सामान्यपणे केवळ स्वसुखाच्या मागे लागतात. परोपकारी कर्मे करणेही स्वहिताचे होते अशी शिकवण माणसाला लहानपणापासूनच दिली गेली तर त्यांच्या लक्षात येईल की, परहितार्थ कर्म करणे स्वहितसाधनाच्या दृष्टीनेही महत्त्वाचे आहे. हे म्हणणे जर बरोबर असेल, निदान विचारणीय असेल, तर दुसऱ्या आक्षेपाला उत्तर देता येईल. म्हणजे नीतीचे प्रधान कार्य लोकांना परहितार्थ कर्म करण्यास उत्तेजन देणे हे असेल तर ते अनुभववादी नीतीलाही करता येऊ शकेल.

३. अनुभववादी नीतिमीमांसा स्वीकारल्यास आपण नीतित्व सोडल्यासारखे आहे असा आक्षेप घेतला जाईल. त्याला उत्तर म्हणून अतिभौतिकीय नीतीवर आधारलेल्या प्रचलित समाजव्यवस्थेची तुलना आपण अनुभववादी नीतिमीमांसा स्वीकारणाऱ्या समाज-व्यवस्थेशी करू या. समजा की अतिभौतिकीय नीति सध्या प्रचलित असलेल्या समाजाने स्वीकारली आहे. असे असल्यास आपणास काय दिसावयास हवे? सध्या समाजात माणसे परहितार्थ झटत आहेत, स्वार्थाकडे फारच मर्यादित प्रमाणात लोकांचे लक्ष आहे. पण वस्तुतः काय दिसते? तर सगळीकडे स्वार्थाचा बुजबुजाट, दानधर्म करणारे लोक आपल्याला मरणोत्तर सद्गति मिळावी या हेतूने करतात. काही लोक शाळा, कॉलेजे किंवा अशा संस्थांना दान देतात, पण त्याचबरोबर त्या संस्थांना आपले नाव दिले पाहिजे अशी अट घालतात. म्हणजे त्यांना कीर्तीचा लाभ तर होतोच, पण आश्रित संस्थांच्या कारभारावर स्वामित्वही मिळविता येते. आणि ते मिळविण्यास कोणीही चुकत नाही. याप्रमाणे प्रत्येकजण स्वार्थ कसा साधेल या दृष्टीने वागताना दिसतो. तसे नसते तर जगात आढळणारे दारिद्र्य, गरिबांचे आजार, एका बाजूला, तर दुसऱ्या बाजूला विलास, चैन, उधळपट्टी, प्रतिपक्षावर येनकेन प्रकारेण कुरघोडी, कायद्याचे मोठ्या प्रमाणावर उल्लंघन, अन्यायी वागणूक हे सर्व दिसले नसते. म्हणजे नीतिमीमांसा अतिभौतिकीय किंवा अतिक्रांत असण्याने व्यवहारात काही फरक पडत नाही.

या संदर्भात आणखी एक गोष्ट लक्षात घ्यायला हवी. ही गोष्ट म्हणजे परोपकार माफक प्रमाणात केला तर कौतुकास्पद होतो. पण जर एखादा माणूस मोठ्या प्रमाणात परोपकार करू लागला, तर लोक त्याला वेडा म्हणतात. एका अर्थाने निःस्वार्थीपणा हे abnormal असण्याचे लक्षण मानतात. जो पुरेशा प्रमाणात स्वहितदक्ष नसतो तो मनुष्य normal नाही असे सामान्यपणे समजतात. एवढेच नव्हे तर कायद्याच्या दृष्टीनेही ते विवेक नसण्याचे गमक मानले जाते.

विवेकाचे ज्ञानक्षेत्र आणि कर्मक्षेत्र ह्यातील योगदानाच्या स्वरूपाच्या दीर्घ विवेचनानंतर विवेक-वादावर साधारणपणे जे आक्षेप उपस्थित केले जातात त्यांचा विचार करू.

विवेकवादावरील आक्षेप

१) आपण भावनांच्या आहारी जाऊ नये असे

अनुक्रमणिका





विवेकवादाचे आग्रहाचे सांगणे आहे. हे खरे आहे, परंतु त्याचा अर्थ भावनांना मानवी जीवनात स्थान नाही असे अभिप्रेत नसते. शृंगार, अपत्यस्नेह, क्रोध, भय इ. भावनांना त्यांचे त्यांचे स्थान आहे. परंतु त्या भावना अस्थानी प्रगट करणे गैर आहे हे सहज लक्षात येण्यासारखे आहे. उदा. एखादे गंभीर व्याख्यान चालू असताना आरडाओरडा किंवा मारामारी करणे. शाळा सुटल्यावर मुलांनी परस्परांची थट्टामस्करी किंवा गोंगाट करणे क्षम्य असते. एवढेच नव्हे तर स्वाभाविकही असल्यामुळे काही प्रमाणात उत्तेजनीयही असते, असे म्हणता येते. म्हणजे भावनांच्या आहारी जाऊन विवेकविरोधी कृत्ये करणे चूक आहे असे म्हटल्याने भावनांचा धिक्कार केला जातो असे नाही.

मानवी मनाचे घटक स्थूलमानाने पुढील आहेत. (१) विकार किंवा भावना; यात काम, क्रोध, मत्सर, भय इत्यादींचा समावेश होतो; (२) विवेक नावाची आलोचक (reflective) आणि नियामक (controlling) शक्ती. ही शक्ती ज्ञान आणि कर्म दोन्हींचे नियमन करते. या जगात सत्य ज्ञान जवळ असल्याशिवाय क्षणभरही मनुष्याचा निभाव लागणे अशक्य आहे. आपल्याभोवती असलेल्या लक्षावधी वस्तूंचे गुण काय आहेत हे माहीत नसेल तर आपण इष्टप्राप्तीसाठी काय करावे आणि काय करू नये हे कोणालाही कळू शकत नाही. कोणत्या वस्तू पोषक आहेत आणि कोणत्या मारक आहेत हे माहीत असेल तर आपण स्वतःचे रक्षण करू शकतो. विषारी वनस्पती खाल्याने किंवा अशुद्ध पाणी प्याल्याने आजार आणि मृत्यू अटळ असतात, हे सत्य ज्ञान आपल्याला मिळवून देण्याचे काम विवेक करतो. हे सत्य आहे, हे सत्य नाही, अमुक कर्म केल्याने अमुक फळ मिळते इ. ज्ञान आपल्याला डोळा, कान, नाक इ. इंद्रियांनी मिळणाऱ्या संवेदनांवर सामान्यीकरण, अनुमान इत्यादिंचे संस्कार झाल्यामुळे प्राप्त होते.

पण मनुष्याच्या जीवनात इंद्रियांच्या संवेदनांखेरीज अन्यही घटक असतात. उदा. भावना. यांच्यामुळे आपल्या मनात काम, क्रोध, भय इ. नी आपल्या मनाचा ताबा घेतला जातो. क्रोधाचे काम शत्रूचा प्रतिकार करण्याचे असते. तर भयाचे काम शत्रू आपल्याहून अधिक बलवान असल्यास त्याच्या वाटेला जाऊ नये हे सांगण्याचे असते. कोणतीही भावना कमी अधिक तीव्रतेने आपला ताबा घेते. भावनांच्या बाबतीत आपली भूमिका अकर्त्याची; सहन करण्याची असते, कर्त्याची नसते. 'मला भिती वाटली', असे आपण म्हणतो, मी भीती केली असे नाही. मला राग आला असे म्हणतो, मी राग केला असे म्हणत नाही. त्यामुळे आपल्या भावना आपल्यावर कमी अधिक ताबा मिळवू शकतात. एखाद्या वेळी क्रोध एवढा बेफाम होतो की, त्याच्या भरात आपण असे काही करतो की, जे क्रोध उतरल्यावर आपल्या पश्चातापास कारण होते. भयभीत मनुष्य विवेक न राहून स्वतःचे नुकसान करून घेतो. म्हणजे भावना आपल्याला इष्टकार्यात मदत करतात की, अवसानघात करतात हे सांगता येत नाही. भावनांचे कार्य आलोचनाचे किंवा नियमनाचे नसते. म्हणून त्यांना एखाद्या आलोचक-नियामक शक्तीच्या नियंत्रणाखाली ठेवणे अशक्य असते. भावना सौम्य असू शकतील; तीव्र असू शकतील, किंवा त्या उच्छृंखलही होऊ शकतील. पण त्या कोणत्या स्वरूपात प्रकट होतील हे मनुष्याच्या तत्कालीन अवस्थेवर अवलंबून असते, आणि त्यांची मात्रा किंवा तीव्रता त्याच्या स्वभावाने ठरते. एखादा मनुष्य थोडे जरी मनाविरूद्ध झाले, तरी क्रोधाविष्ट होतो, पण दुसरा त्याकडे दुर्लक्ष करतो. भावना मनुष्याच्या स्वभावानुसार तीव्र किंवा सौम्य स्वरूपात उद्‌भवतात; पण त्यांच्यात आलोचनाची, विचार करण्याची, शक्ती नसल्यामुळे त्या स्वतःचे स्वरूप ओळखू शकत नाहीत. विचार करणारी शक्ती म्हणजे विवेक. अमुक प्रसंगी क्रोध बेफाम होऊ देणे चुकीचे, आत्मघातकी आहे हे तोच फक्त सांगू शकतो.

म्हणून भावना आवरण्याचे काम विवेकाला करावे लागते.

परंतु भावनांना मोकाट सोडणे आत्मघातकी

अनुक्रमणिका

असले तरी त्यांचे पूर्ण दमनही अनिष्ट आहे. कारण भावनाशून्य जीवन म्हणजे शुष्क, नीरस होणार हे उघड आहे. काम, क्रोध, भय, हास्य इ. भावनांना त्यांचे त्यांचे स्थान आहे. त्या जर मनात निर्माण झाल्या नाहीत तर जीवनात जगण्यासारखे काहीच उरणार नाही. पण भावनांची निर्मिती जरी अत्यावश्यक असली तरी त्यांचे नियमन न केल्यास त्या अनावर होऊ शकतात. त्यांना आवरण्याचे काम विवेकाला करावे लागते. भावनाशून्य विवेक आणि विवेकशून्य भावना दोन्ही हानिकारक आणि अनिष्ट आहेत.

२) आणखी असाच एक आक्षेप गैरसमजातून उद्‌भवलेला आहे. लोकमान्य टिळकांनी तो आक्षेप घेतला आहे. 'केवळ बौद्धिकदृष्ट्या किंवा तर्कदृष्ट्या सुधारणेचा विचार करण्यास केसरी तयार नव्हता.' या विधानाचा काळजीपूर्वक विचार केल्यास अनेक प्रश्न उद्‌भवतात. केवळ बौद्धिकदृष्ट्या सुधारणा करावयाच्या म्हणजे काय करावयाचे? आणि तसे करण्यात गैर काय आहे? तसेच केवळ बौद्धिकदृष्ट्या सुधारणा करणे चूक असेल तर आणखी कोणती दृष्टी ठेवली पाहिजे? या प्रश्नांचा विचार करू लागल्याबरोबर टिळकांच्या वरील आक्षेपातील दोष स्पष्ट होऊ लागतात.

टिळकांच्या आक्षेपात 'बौद्धिकदृष्ट्या किंवा तर्कदृष्ट्या' असे शब्द आले आहेत. त्यावरून 'बुद्धी' व 'तर्क' हे दोन शब्द ते समानार्थी मानतात असे दिसते. पण हे समीकरण पूर्णपणे बरोबर नाही हे लक्षात ठेवले पाहिजे. बुद्धीच्या (किंवा विवेकाच्या) अनेक कार्यांपैकी एक कार्य तर्क किंवा अनुमान करणे हे आहे हे सर्वश्रुत आहे. परंतु बुद्धीची तर्काखेरीज अन्यही कामे आहेत हे लक्षात घेणे जरूर आहे. अवकर्षण (abstraction) करणे, संकल्पना (concepts) तयार करणे, साम्यभेद ओळखणे, तारतम्य करणे, हीही कामे बुद्धीचीच आहेत. निदान ही कामे करण्याचे बुद्धीखेरीज आणखी कोणते साधन असू शकेल याची कल्पना करणे कठीण आहे.

टिळकांच्या एकंदर विवेचनाचा अभिप्राय असा दिसतो की, केवळ बुद्धीवर सुधारणा न आधारता, त्या करताना आपल्या सांस्कृतिक परंपरांचाही विचार केला पाहिजे. आपल्या सांस्कृतिक परंपरांचा समूळ उच्छेद न करता त्यांच्याशी अविरोधी अशा सुधारणा केल्या पाहिजेत असे टिळकांचे म्हणणे होते.

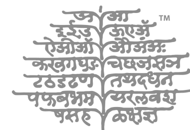
हा युक्तिवाद प्रथमदर्शनी सयुक्तिक दिसतो. पण त्यात अनेक हेत्वाभास दडलेले आहेत. त्यात असे गृहीत धरलेले आहे की, सामाजिक रूढींची इष्टानिष्टता ठरविण्याचे बुद्धीखेरीज आणखी एक प्रमाण आहे, ते म्हणजे स्वसंस्कृती किंवा स्वपरंपरा. परंतु एखादी रूढी किंवा चाल आपल्या संस्कृतीचा भाग आहे एवढ्यानेच केवळ ती रक्षणीय होते असे मानणे चूक आहे, हे टिळकांनाही मान्य होते; कारण बालविवाह, अस्पृश्यता, इ. आपल्या संस्कृतीतील गोष्टी अनिष्ट असून त्या सुधारल्या पाहिजेत असे त्यांचेही मत होते.

पण या रूढी अनिष्ट आहेत आणि त्या बदलल्या पाहिजेत, हा निर्णय आपल्या बुद्धीचा आहे ते उघड आहे. म्हणजे एखादी रूढी आपल्या संस्कृतीचा भाग आहे ही गोष्ट तिच्या रक्षणीयत्वाकरिता पुरेशी होऊ शकत नाही. ती हितकरही असली पाहिजे; निदान ती अहितकर असता कामा नये हेही त्याकरिता अवश्य आहे. आणि ती हितकर आहे की नाही हे ठरविण्याचा अधिकार फक्त बुद्धीचा असल्यामुळे सुधारणा करायची की नाही आणि करायची असल्यास कोणती करायची याचा निर्णय शेवटी बुद्धीचाच असणार!

३) तिसरा आक्षेप असा की, विवेकाचा श्रद्धेशी विरोध आहे हे म्हणणे पूर्णपणे खरे नाही. कारण तसे असते तर ज्या विज्ञानाची आणि वैज्ञानिक पद्धतीची विवेकवादी शिफारस, प्रशंसा करतात त्या वैज्ञानिकाच्या श्रद्धेलाही त्यांनी विरोध केला असता. पण ते तसे करीत नाहीत.

वैज्ञानिकाची श्रद्धा (faith of a scientist) म्हणून ज्याचा वर उल्लेख केला आहे ती म्हणजे विज्ञानाने गृहीत धरलेला नियमबद्धतावाद (Determinism). त्याचे प्रतिपादन असे की, प्रत्येक घटनेला कारण असते. कार्यकारणसंबंध एक-एक संबंध आहे.

अनुक्रमणिका





ह्याचा अर्थ एका कारणाचे कार्य एकच आणि एका कार्याचे कारणही एकच. या नियमाच्या कक्षेत मानवाची कर्मे येतात, कारण कर्मे याही घटनाच आहेत. कारणाशिवाय कोणतीही घटना घडत नाही, आणि कोणत्या घटनेचे कारण काय आहे हे निरीक्षणाने, अनुभवाने कळू शकते आणि कारणनियम (causal laws) प्रस्थापित होऊ शकतात.

नियमबद्धतावादास आधारभूत असलेला कारणाचा नियम स्वयंसिद्ध आहे असे म्हणता येत नाही. बरे, तो सिद्ध करावा म्हटले तर हेही शक्य नाही, कारण विश्वातील घटनांची संख्या अनंत आहे, आणि त्या सर्वांना कारणे आहेत हे तपासून पाहणे अशक्य आहे. पण मग त्याच्यावरील वैज्ञानिकांचा विश्वास ही श्रद्धा नाही काय?

नाही, कारण तो विश्वास अनुभवाला उतरतो. आतापर्यंत लक्षावधी घटनांची कारणे सापडली आहेत, आणि प्रत्यही नवीन घटनांची कारणेही सापडत आहेत. कारणाशिवाय घडलेली एकही घटना अनुभवाला आलेली नाही. काही घटनांची कारणे अजून सापडली नाहीत, पण ती आज नाही उद्या सापडतील ह्या विश्वासाला धक्का बसलेला नाही. उद्या ती सापडल्यावाचून राहणार नाहीत असा विश्वास आहे.

शिवाय, कारणे शोधणे आणि इष्ट गोष्टींच्या प्राप्त्यर्थ विशिष्ट कारणांचा उपयोग करणे ही आपली सहजप्रवृत्ती (instinct) आहे. जीवन मुळी कारणाच्या नियमावर आधारलेले आहे. या नियमाची स्पष्ट बौद्धिक जाणीव आपल्याला नसते. पण आपल्या भोवती घडणाऱ्या गोष्टी काही कारणांनी घडल्या आहेत, आणि ती कारणे पुन्हा घडली तर त्या घटनाही घडल्यावाचून राहणार नाहीत असा प्रचंड पुरावा आपल्याला सापडतो. जर कारणाचा नियम आपण मानला नाही तर आपले जीवन अशक्य होईल. भूक लागल्यावर जेवल्याने ती शमेल याविषयी आपल्या मनात शंका येत नाही. पण ती आली आणि तिचे निरसन होईपर्यंत जेवायचे नाही असे ठरविले तर आपले जीवनच संपुष्टात येईल.

सारांश, नियमबद्धतावाद हा स्वयंसिद्ध सिद्धांत नसला तरी तो आपल्या जीवनाचे पूर्वगृहीत आहे हे मान्य केले पाहिजे. कारण सृष्टिज्ञान, एवढेच नव्हे तर आपले जीवनही शक्य होण्याची ती पूर्व अट आहे. अशा विधानाला postulate म्हणतात. ते स्वयंसिद्ध नसते. ते सिद्ध करता येत नाही. पण त्याच्यावाचून आपले क्षणभरही चालू शकत नाही.

ईश्वरादी गोष्टींवरील धार्मिकाची श्रद्धा आणि वैज्ञानिकाची श्रद्धा यांची तुलना करून असा आक्षेप उपस्थित केला जातो की, जर वैज्ञानिकाला श्रद्धा बाळगण्याचा अधिकार असेल, तर धार्मिकाला आपली श्रद्धा बाळगण्याचा अधिकार का असू नये.

या प्रश्नाला उत्तर असे की, ते दोन विश्वास एकाच तऱ्हेचे नाहीत. कारणाच्या नियमावरील आपला विश्वास उपजत विश्वास असून तो टाकणे सर्वस्वी अशक्य आहे. तो केवळ वैज्ञानिकाचा विश्वास नाही. तो सर्व मानवांचा (त्यात धार्मिकही आले) विश्वास आहे. उलट धार्मिकाचा ईश्वरावरील विश्वास उपजत नाही, आणि त्याचा त्याग करणे शक्य आहे हे हजारो निरीश्वरवाद्यांनी दाखवून दिले आहे. तो ज्ञान आणि जीवन यांच्याकरिता अपरिहार्य नाही.

शेवटी एका महत्त्वाच्या मुद्द्याचा विचार करून हे दीर्घ विवेचन मी थांबवते. रेगे सरांचा हा अतिशय जिव्हाळ्याचा मुद्दा होता की, पाश्चात्त्यांकडून आपण जे जे स्वीकारतो त्याचा आपली जी भारतीय परंपरा तिच्याशी आपण सांधा जुळवला पाहिजे. विवेकवाद ही आधुनिक संस्कृतीने मानवजातीला दिलेली एक अतिशय मूल्यवान देणगी आहे. हा विवेकवाद ख्रिस्ती धार्मिक समाजाच्या विकासाचा एक टप्पा आहे. त्याचे तेथे जे उपयोजन झाले त्याच्यामागे धार्मिक प्रेरणा, आध्यात्मिक प्रेरणा होतीच. ह्या वैचारिक आंदोलनाचा भारतीय परंपरेशी सांधा जुळवताना आपल्याला त्यासाठी अधिक प्रयास पडतील. तिथे एका अर्थाने ते स्वाभाविक झाले. आपण ह्या पश्चिमेकडून स्वीकारलेल्या देणगीचा आपल्या सांस्कृतिक वारसाशी

सांधा जोडला पाहिजे आणि तो जोडता येण्याची शक्यता रेगे सर सुचवितात. तो जोडण्याचा खरा मार्ग म्हणजे 'साधारण धर्मा' चा मार्ग. या संकल्पनेला आपण नैतिक, सामाजिक जीवनात मध्यवर्ती स्थान देणे इष्ट व आवश्यक आहे.

रेगे सरांनी सुचविलेल्या ह्या शक्यतेचा तपशील ह्या क्षेत्रातील अभ्यासकांनी, तज्ज्ञांनी द्यावा अशी माझी त्यांना विनंती आहे.

टीप :

१. प्रा. दि. य. देशपांडे मूरच्या स्वतोमूल्यविषयक मताच्या प्रभावाखाली काही काळ होते. परंतु 'अनुभववादी 'प्रतिभान' ही संकल्पना कशी वापरू शकतो?' या प्रा. मे. पुं. रेगे ह्यांनी विचारलेल्या प्रश्नामुळे त्यांनी ती सोडून दिली.

✠ ✠ ✠

अनुक्रमणिका

अणू आणि आत्मा
साक्षीदास

'नवभारत' च्या नोव्हेंबर २००८ च्या अंकात 'शोधिता विश्वाचे कारण' हा एक सुष्ट आणि सदाप्रश्नी लोकांना खाद्य पुरवणारा लेख प्रसिद्ध झाला आहे.

त्या लेखात 'साक्षी'नी म्हटले आहे की, "संबंधता ही सलग असते. पण आपण 'काल-अवकाशांचे अणू कल्पिले तर काल-अवकाशाचा अंतराळ' ही एक संबंधता नसून तो 'काल-अवकाश-अणूंचे' मधून मधून सापट्या किंवा पोकळ्या ठेवलेले एक गाठोडे आहे असे मानावे लागेल. हल्ली दुकानात कांदे भरलेल्या जाळीदार पिशव्या विकत मिळतात. ही पिशवी कितीही घट्ट बांधली तरी कांद्याचा एकच गिच्च गोळा होणार नाही. दोन कांदे एकमेकाला खेटलेले राहिले तरी मधूनमधून पोकळी राहणारच. त्याप्रमाणे 'काळ-अवकाशा'चा 'अंतराळ' म्हटला तरी तो 'काळ-अवकाशा'च्या अणूंचा बनला असल्याने तो अंतराळ ही 'संबंधता' (कन्टिन्युअम्) नसून तेथे सूक्ष्म पोकळ्या राहणारच."

आपण राहत असलेल्या ह्या विश्वाची निर्मिती कशी झाली, ह्या आद्य प्रश्नाचे उत्तर देताना वरील विवेचन त्या ओघात आले आहे. हे जे विवेचन आहे ते विवेचन मार्टिन बोजोवाल्ड या विश्वरचनाशास्त्रज्ञाने केले आहे. हे विवेचन ऑक्टोबर २००८ च्या एका नियतकालिकात प्रसिद्ध झाले आहे. पण त्यापूर्वी विश्वरचनेबद्दल आपल्या भारतात कधी मंथन झाले होते की नाही?

ह्या प्रश्नाला एक होकारार्थी उत्तर सापडले. गीतेच्या दहाव्या अध्यायात पंधराव्या श्लोकात अर्जुनाने म्हटले आहे की,

स्वयमेवात्मनात्मानं वेत्थ त्वं पुरुषोत्तम।
भूतभावन भूतेश देवदेव जगत्पते।।१५।।

हे भूतों को उत्पन्न करनेवाले, हे भूतों के ईश्वर, हे देवों के देव, जगत के स्वामी, हे पुरुषोत्तम, आप स्वयं ही अपने से आपको जानते हैं।

हे वाचल्यावर वाचक म्हणतील की, आली की तुमची टिमकी. ईश्वराने हे जग निर्माण केले ही किरकीर आता बंद करा. काही विज्ञानाचे बोला. ईश्वराने जग निर्माण केले, मग ईश्वराला कोणी निर्माण केले? आणि ज्या कोणी ईश्वराला निर्माण केले त्या कोणीला कोणी निर्माण केले? हे सगळे अन्एंडिंग प्रश्न उगाच कशाला निर्माण करा. त्यापेक्षा विज्ञानाबद्दल काही बोलता आले तर बोला.

मी बापडा काय बोलणार? पण काही लोक बापडे नाहीत. ते अनुभववाले लोक आहेत. त्यापैकी एक रजनीश आहेत. त्यांनी ह्या संबंधात पुष्कळ ठिकाणी विवेचन केले आहे. प्रस्तुत प्रश्नी ह्या पंधराव्या श्लोकावर भाष्य करताना त्यांनी म्हटले आहे की,

"जगात दोन तऱ्हेच्या वस्तू आहेत. एक आहेत पर-प्रकाशित. आपण येथे बसलो आहोत. जर विजेचा प्रकाश बंद झाला, तर मी तुम्हाला दिसणार नाही, तुम्ही मला दिसणार नाहीत. दाट अंधार इथे पसरला तर कोणी कोणाला दिसणार नाही. दुसऱ्याला पाहण्यासाठी प्रकाश आवश्यक आहे."

"पण कितीही अंधार होवो, तुम्ही तुम्हाला जाणवत राहालच. आपण मला दिसणार नाहीत, जाणवणार नाहीत; मी तुम्हाला जाणवणार नाही. पण मी मला जाणवत राहील. तुम्ही तुम्हाला जाणवत राहाल. म्हणजे तुम्ही आहात अशी तुम्हाला जाणीव होण्यासाठी दुसऱ्या एखाद्या प्रकाशाची जरूरी नाही. तुम्ही आहात एवढे पुरेसे आहे."

"आत्मज्ञान होण्यासाठी पहिला धडा हा आहे की, आत्मज्ञान स्व-प्रकाशित आहे. वाटेल ते झाले, तरी स्वतःला विसरता येत नाही. एक स्वतः, आपले आपण,

अनुक्रमणिका

हजर असतोच.

"आत्मा स्व-प्रकाशित आहे, आणि पदार्थ पर-प्रकाशित आहे. ही दोन अस्तित्वे आहेत, जी आम्हाला दिसतात, चेतना स्वतः स्वतःला जाणते.

"समजण्यासाठी आणखी एक सांगतो. एक दिवा तेवतो आहे. दिवा पेटलेला असला की, सगळी खोली प्रकाशित करतो. दिवा विझला तर खोली दिसत नाही. पण दिवा तेवत असला तर तो स्वतःलासुद्धा प्रकाशित करतो. त्या दिव्याला पाहण्यासाठी दुसरा दिवा असावा लागत नाही. आत्मा स्वतःच स्वतःला जाणतो आणि अनुभव घेतो. इतर सगळ्या वस्तू पाहण्यासाठी दुसऱ्या कोणाची तरी आवश्यकता वाटते. ह्या कारणामुळेच आत्मा हा विज्ञानाचा विषय होत नाही.

"ह्या कारणामुळेच वैज्ञानिक चिंतक आत्म्याचा स्वीकार करू शकत नाहीत. कारण असे की, त्यांचे म्हणणे आहे की, जोपर्यंत आम्ही ऑब्जर्व्ह करत नाही, निरीक्षण करत नाही, प्रयोग करत नाही, तोवर आम्ही आत्मा आहे हे कसे मानणार? आणि जेव्हा आम्ही एखाद्या वस्तूचे निरीक्षण करतो तेव्हा ती पदार्थ असते. जो निरीक्षण करतो तो आत्मा असतो. आणि जो निरीक्षण करतो त्याचे निरीक्षण करण्याचा कोणताही उपाय नाही. म्हणून वैज्ञानिक आत्म्याचा स्वीकार करायला राजी होत नाहीत. त्यांचा नाईलाज आहे. त्यांनी विज्ञानाची जी परिभाषा स्वीकारली आहे त्या परिभाषेनेच एक सीमा उभी केली आहे. ते ज्याचे निरीक्षण करू शकतील तेवढेच वैज्ञानिक तथ्य होऊ शकेल. तेव्हा मग जो निरीक्षण करतो, तो कधीही वैज्ञानिक तथ्य होऊ शकत नाही. परिभाषेनेच वर्ज्य केले आहे.

"वैज्ञानिक म्हणतात की, 'ज्याच्यावर आम्ही प्रयोग करू शकू त्यालाच आम्ही तथ्य मानणार.' पण जो प्रयोग करतो त्याचे आपण काय करायचे? एक गोष्ट निश्चित आहे की, जेव्हा जेव्हा प्रयोग होत असतो, तेव्हा कोणीतरी तो प्रयोग करीत असतो. आणि जेव्हा निरीक्षण होत असते, तेव्हा कोणीतरी निरीक्षक असतो. आणि जेव्हा ऑब्जर्वेशन होत असते, तेव्हा ऑब्जर्वरही असतो. पण विज्ञान म्हणते की, जोवर आम्ही टेबलावर ठेवून निर्णय घेऊ शकत नाही, निष्कर्ष काढू शकत नाही, विश्लेषण करू शकत नाही, तोवर काहीही म्हणणे कठीण आहे.

"जर विज्ञानाची परिभाषा अशीच राहणार असेल तर मग आम्ही आत्म्याच्या संबंधात कधीही विज्ञान निर्माण करू शकणार नाही, आणि विज्ञान कधीही आत्मा हा सत्य आहे अशी घोषणा करू शकणार नाही. एक तर आम्हाला विज्ञानाची परिभाषा वाढवावी लागेल आणि विज्ञानाच्या परिभाषेत हे सुद्धा सामील करावे लागेल की, जे जाणले जाते तेवढेच नाही, जो जाणतो, तोसुद्धा, त्याचेसुद्धा अस्तित्व आहे.

"अर्जुन कृष्णाला म्हणत आहे की, तूच तुला जाणतो आहेस. 'कृष्ण' याचा अर्थ - परम चैतन्य, चेतनेची शुद्धतम अवस्था. म्हणून अर्जुन म्हणतो की, मी तुला जाणणार तरी कसा? माझ्या ज्ञानाने तुला जाणून घेणे होणार नाही. तू तर स्वयंप्रकाशित आहेस, आणि तूच तुला जाणणारा आहेस. मी तुला कसे जाणू? आणि अगर मी तुला जाणायचे म्हटले तरी मी फक्त तुझे शरीरच जाणणार; तुझा पदार्थगत हिस्साच तेवढा मला दिसतो. तुझी वाणी ऐकू येते; तो जो बोलतो तो दिसत नाही. तुझे डोळे दिसतात; तो नाही दिसत, जो डोळ्यांनी पाहतो आहे. तुझा हात माझ्या हातात मी घेतो. पण हात तर पदार्थ आहे. ते माझ्या पकडीत येत नाही, जे हाताच्यामध्ये जीवन आहे. मी तुला सगळीकडून ओळखतो, परंतु ही ओळख वरवरची आहे, बाहेरून आहे. मी तुला कितीही जाणले तरी ते जाणणे बाहेरचे आहे, तुझ्या आसपासचे आहे. पण तू मला वंचित राहतोस. तुझ्यापर्यंत मी पोचत नाही. तू माझ्या पकडीच्या बाहेर राहतोस. तूच तुला जाणतोस. मी तुला कसा जाणू शकतो?

"म्हणूनच भक्तांनी म्हटले आहे, ज्ञानी लोकांनी म्हटले आहे की, परमात्म्याला तोपर्यंत जाणणे शक्य नाही, जोपर्यंत आपण स्वतः परमात्मा होत नाही. परमात्मा होऊनच त्याला जाणणे शक्य आहे. येथे दुसरी एक गोष्ट लक्षात घेतली पाहिजे.

"जगात दोन प्रकारचे ज्ञान आहे. एक ज्ञान आहे, ज्याला बर्ट्रान्ड रसेलने ॲक्वेन्टन्स म्हटले आहे, परिचय म्हटले आहे. आणि दुसरे ज्ञान आहे, ज्याला रसेलने नॉलेज म्हटले आहे, ज्ञान म्हटले आहे. परिचय आणि ज्ञान. जेव्हा आम्ही एखाद्या वस्तूला बाहेरून पाहतो तेव्हा तो परिचय असतो, ॲक्वेन्टन्स आहे, ज्ञान नाही. तुम्ही एक फूल पाहता, तेव्हा काय करता? बाहेरून पाहता, त्याचा सुगंध घेता. त्याचे रूप पाहता. त्याचा आकार. जर कवी असाल, तर त्याच्यावर प्रेम कराल. गायक असाल तर त्याच्या सौंदर्याचे गाणे म्हणाल. पण हे सगळे फुलाला बाहेरून ओळखणे आहे. जर वैज्ञानिक असाल, तर फूल तोडून विश्लेषण करून, त्याचे केमिकल्स, त्याची तत्त्वे वेगवेगळ्या बाटल्यांमध्ये भरून, लेबल लावून मांडून ठेवाल की, ह्या ह्या वस्तू मिळून हे फूल तयार झाले आहे. इतका रस आहे ह्या फुलात. इतके पाणी आहे. इतके खनिज आहे. इतके लोह आहे. हे सगळे तुम्ही मांडून ठेवाल.

"परंतु हे जाणणेसुद्धा बाहेरूनच होणार. फुलाच्या अंतरंगात प्रवेश नाही झाला. फूल एक ऑब्जेक्टच राहिले. तुम्ही, जाणणारे, वेगळे राहिलात, बाहेर राहिलात. जर कवी म्हणून जाणलेत, तर थोडे जवळ आलात. तरीसुद्धा दूरच राहिलात. कारण जवळपणा सुद्धा दूर असण्याचे एक नाव आहे. कितीही जवळ या, दूरपणा राहणारच. माझे हे दोन्ही हात अगदी जवळ आले तरी दोघांच्यामध्ये स्पेस तर राहणारच, जागा तर राहणारच, अंतर तर राहणारच. जर अंतर राहिले नाही, तर दोन्ही हात एकच झाले, मग ते दोन राहणार नाहीत. दोन याचा अर्थच असा की, अंतर कितीही कमी असो, पण अंतर आहे म्हणजे आहे. आणि ते अंतर कमी नाही. अंतर फार आहे, भारी आहे. अंतर इतके मोठे आहे की, कितीही उपाय करा, ते मिटत नाही. आम्ही कितीही जवळ आणले, मिटत नाही.

"वैज्ञानिक म्हणतात की, अणू-अणूच्यामध्ये सुद्धा असेच अंतर आहे, जितके ताऱ्यांच्यामध्ये आहे. अनुपात तोच आहे, भारी अंतर आहे. जमिनीपासून सूर्य काही दहा कोटी मैल दूर आहे. हे अंतर मोठे वाटते — दहा कोटी मैल दूर! जर आम्ही अणूमध्ये प्रवेश केला, तर अणूच्यासुद्धा इलेक्ट्रॉन आणि न्यूट्रॉनच्यामध्ये इतकेच अंतर असते जितके की, जमीन आणि सूर्य यामध्ये. अनुपात, अंतर इतकेच मोठे आहे. दोन अणुसुद्धा जवळ-जवळ नाहीत, जे बिलकुल जवळ आहेत असे वाटते.

"कितीही जवळ असल्यासारखे जाणले, तरी दूर आहेत. ते दूरपण मिटवण्याचा वैज्ञानिक प्रयत्न करतो. तो चिरफाड करून पदार्थाच्यामध्ये घुसतो. फुलाची तोडफोड करतो; कारण नाही तोडले तर आतमध्ये प्रवेश होणार नाही. तोडूनसुद्धा आम्ही पलीकडेच राहतो, आतमध्ये पोचत नाही. फुलाचा चुराडा होतो, दूरपणा तितकाच राहतो. अंतर कमी होत नाही.

"खरं सांगायचं म्हणजे कवी जास्त जवळ जातो फुलाच्या, वैज्ञानिकापेक्षा. वैज्ञानिक मात्र आपल्या हत्यारांच्या मदतीने आत घुसण्याचा प्रयत्न करतो.

"कितीही आम्ही जवळ गेलो एखाद्या वस्तूच्या, परिचयच होतो, ज्ञान नाही होत. ज्ञानाचा एकच मार्ग आहे आणि तो हा की, आम्ही त्या वस्तूशी एक होऊन जावे, एकाकार होऊन जावे. हे फार कठीण आहे. असंभव वाटते. प्रेमीसुद्धा सफल होत नाहीत — आपल्या प्रेमपात्राशी एक होण्यात. कवीसुद्धा सफल होत नाही, चित्रकारसुद्धा सफल होत नाही, फुलाशी एक होण्यात.

"म्हणून फक्त धर्माच्या शिवाय बाकी सगळे परिचय आहेत. फक्त धर्मच ज्ञानाचे दार आहे. कारण धर्माने अशा एका प्रक्रियेचा शोध लावला आहे, ज्याला मी ध्यान म्हणतो, त्याला योग म्हणा, समाधी म्हणा. ती अशी प्रक्रिया आहे, जेथे एका चेतनेची ज्योती दुसऱ्या चेतनेच्या ज्योतीमध्ये लीन होते. स्वभावतः दोन शरीरे एक होऊ शकत नाहीत, पण दोन आत्मे एक होऊ शकतात. दोन शरीरे एवढ्यासाठी एक होऊ शकत नाही कारण त्यांना सीमा असते. आणि त्यांच्या सीमा शिल्लक राहणार. दोन आत्मे एक होऊ शकतात, कारण आत्म्याला सीमा नसते."

✠ ✠ ✠

अनुक्रमणिका

लोकजीवनातील असुरक्षितता कशामुळे ?

श्री. बाबूराव चंदावार

हत्त्या आणि आत्महत्त्या जगात सर्वत्रच होतात. यातच पुण्यात अलिकडे डॉ. विजय घैसास यांची हत्त्या झाली. यामुळे पुण्यातही लोकजीवनातली असुरक्षितता पुन्हा एकदा ठळक झाली! एकुणच असुरक्षिततेचा परीघ विस्तारत आहे, असे यातून लक्षात येतेच. पण, ही असुरक्षितता कशातून येते याचा विचार मात्र त्यामानाने केलाच जात नसावा, असे वाटते. असेही म्हणता येईल की, यावर मुळातून विचार केला जात नसावा. ही एक मानवीय जीवनातील बधीरता म्हणता येईल. जर ही बधीरताच आहे असे मानले तर मात्र सुरक्षित जगण्याची हमी जगातून नाहीशी होत आहे किंवा ती नाहीशी केली जातेही आहे, असेच म्हणावेही लागेल! म्हणून बधीरता किंवा संवेदनशून्यता कशातून येते यावर विचार करायला हवा. सुरक्षित जगण्याची हमी जगातून नाहीशी होते आहे किंवा नाहीशी केली जाते आहे. याची लक्षणे मात्र निश्चित दिसतात. पण ती ओळखता येत नसावीत म्हणूनच मनाला व्यग्रता येत असते. ही व्यग्रता व भांबावलेली मनःस्थिती लोकजीवनाचे अविभाज्य अंग बनू पाहते किंवा काय याचा उलगडा व्हावयाला हवा. अर्थात, तो होऊ शकतो. पण यासाठी यामधे येणाऱ्या व्यवधानांना दूर सारावे लागते. कारण ती दूर सारणे शक्य होत नसल्यामुळेच थबकून राहण्याची मनःस्थिती झालीही आहे. ही मनःस्थिती मोहपाशात अडकून पडण्याचीच म्हणताही येईल! कारण, मोहांची बंधने चित्त विचलित करतात व यामुळे चित्ताला व मनाला स्थिरता देत नाहीत. तेव्हा ही मोहबंधने जेव्हा कशाचाच उलगडा होऊच देत नाहीत तेव्हा तो करून घेण्याचा निश्चय करावा लागतो. यासाठी संकल्प शक्तीची गरज असते. अर्थात वैचारिक सामर्थ्याने हे शक्य होतही असते.

प्रगतीचीच म्हणवली गेलेली अनेकानेक रहस्यमय वाटणारी शिखरे सध्या गाठली जात आहेत. म्हणून, साधनसंपन्नताही आलेलीच आहे. तरीही यातून मानवीय सुरक्षिततेची हमी मिळत नसल्याचीच परिस्थिती शिल्लक उरलेलीही आहे! तेव्हा, प्रगती साधून व साधनसंपन्नता प्राप्त करूनही जर सुरक्षिततेची हमी मिळतच नसेल, तर मग प्रगती व साधनसंपन्नता काय कामाची, असा प्रश्न उपस्थित होतो. अर्थात, सध्याच्या परिस्थितीत तो उपस्थित झालाही आहे. याला शब्दरूप देताना डॉ. मार्टिन ल्यूथर किंग (ज्युनियर) यांनी नोबेल पारितोषिक स्वीकारताना म्हटले होते की, "माणूस आकाशात पक्षांसारखा उडू शकतो. पाण्यात माशांसारखा तरंगू शकतो. पण, पृथ्वीवर माणसांच्या सोबत माणसासारखा जगू शकत नाही." प्रगती आणि साधनसंपन्नता या दोन्ही माणसांना व त्यांच्या समूहांना सहजीवनाच्या दृष्टीने उपयोगी व फायदेशीर होत नसावीत, असा याचा एक अर्थ लावता येईल. पण, या अर्थामुळे प्रगती व साधनसंपन्नता निरर्थक ठरवायची की, काय असा प्रश्नही उपस्थित होतोच! कारण, प्रगतीला व साधनसंपन्नतेला मानवीय सहजीवनाची दिशाच लाभत नसेल किंवा लाभलेलीच नसेल, तर प्रगती व साधनसंपन्नता या दोन्ही मानवीय सहजीवनाला पोषक नाहीत किंवा पोषक नसतातच, असा निष्कर्ष यातून काढता येतो. म्हणून, प्रगती व साधनसंपन्नता या दोन्ही मानवीयतेच्या दृष्टीने निरर्थक व निरुपयोगीच आहेत, असे म्हणावेही लागेल! पण, प्रत्यक्षात असे म्हटले जात नाही. कारण, प्रगती व साधन संपन्नता या दोन्हीत मानवीय सहजीवनाला साकार करण्याच्या दृष्टीने विलक्षण उद्धारक क्षमता आहे, असेच मानले गेले आहे. अर्थात, प्रगती आणि साधनसंपन्नता या दोन्ही वैज्ञानिक

उपलब्धतेतल्याच आहेत व त्यां उपकारकच असतात व आहेत, अशीच धारणा करून घेतलेली आहे. अर्थात, ही धारणा निराधार म्हणता येत नाही. कारण, वैज्ञानिक प्रयोग व शोधातून जे उपलब्ध होऊ शकलेले आहे, ते मानवीय जीवन उद्धरायला प्रत्यक्षात उपकारक ठरलेलेही आहे. तरीही जगात शांततामय सहजीवन अद्याप शक्य होत नाही, याची वस्तुस्थिती शिल्लक उरलेलीच आहे! तेव्हा, प्रगती व साधनसंपन्नता दोन्ही शांततामय सहजीवनाला साजेशी ठरत नसल्यामुळे ती एक रहस्यच होऊन बसलेलीही आहेत! अर्थात, हे उलगडायला हवे. कशामुळे हे उलगडेल, हा यातूनच निर्माण झालेला प्रश्न आहे.

प्रगती व साधनसंपन्नता कोणत्या हेतूने प्राप्त करायला हवीत याचे योग्य ते आकलन होऊ शकल्यास जे रहस्य वाटते आहे, ते तसे वाटणार नाही. तेव्हा, हेतू वा उद्देशावर लक्ष केन्द्रित करूनच प्रगती व साधनसंपन्नता या दोन्ही शांततामय सहजीवनाला साकार करण्यास का उपकारक ठरत नसावेत याचे उत्तर शोधायला हवे. प्रगती व साधनसंपन्नता यावेळी उपभोगाच्या पातळीवरच आहेत. म्हणून, उपभोगाची संधी ज्यांना प्राप्त करता येऊ शकते त्यांनाच फक्त प्रगती व साधनसंपन्नता प्राप्त होते व ती त्यांना उपकारक ठरताना दिसतही आहे. म्हणून, ज्यांना उपभोगाची संधी प्राप्त होतच नाही, त्यांना प्रगती व साधनसंपन्नता उपकारक झालेलीच नाहीत. ही वस्तुस्थितीच आहे! पण, उपभोगाची अधिकाधिक संधी ज्यांना प्राप्त होत असते, ते संधी प्राप्त करण्यासाठी ज्या तऱ्हेची उपाययोजना करतात व त्यात त्यांची जी धडपड दिसून येते, ती त्यांची प्रगती व साधनसंपन्नता स्वतःखेरीज इतरांना प्राप्त होऊच नये या आकांक्षेतलीही असते व आहे. तेव्हा, प्रगती व साधनसंपन्नता प्राप्त करण्याची आकांक्षा स्वार्थमूलक राहिल्यामुळे ज्यांना संधी प्राप्त होतच नाही त्यांच्यासाठी ती अन्यायकारकच ठरत असते. म्हणून, प्रगती व साधनसंपन्नता प्राप्त करण्याची आकांक्षा स्वार्थ व अन्यायाच्या ज्या पातळ्यांवर अडकून पडलेली आहेत, त्यातून त्यांची सुटका कशी करायची हा या बाबतीतला प्रश्न उपस्थित झालेला आहे व या प्रश्नाने उपभोगाची संधी प्राप्त करता येऊ शकणाऱ्या स्पर्धेच्या कक्षेत मानवजातीला ओढलेही आहे. याकडे दुर्लक्ष करून स्वार्थमूलक व अन्यायकारक अशा दोन विभेदक व परस्परविरोधी अवस्थांचा अर्थ लावता येणार नाही. अर्थात यांचा अर्थ लावता यायला हवा!

जगण्याला अर्थ प्राप्त करून देण्यासाठी मनुष्याच्या अत्यावश्यक प्राथमिक गरजांची पूर्तता व्हावी लागते. या गरजा जगण्यासाठीच आवश्यक असतात व त्यासाठीच त्या आवश्यक मानल्याही जातात. पण, यांची भौतिक आणि भावनिक अशी विभागणी झालेली आहे. भौतिक गरजा शरीर पोषणासाठी आवश्यक असतात. भावनिक गरजा चित्त व मन सुदृढ करण्यासाठी व यांची उन्नत अवस्था प्राप्त करण्यासाठी आवश्यक असतात. शरीराचे पोषण व त्यातून येणारी शारीरिक सुदृढता चित्त शुद्ध होत जाण्याच्या प्रक्रियेतूनच प्राप्त व्हावीही लागते. कारण, यातूनच ती प्राप्त होणे शक्य असते. याशिवाय माणसाचे भावनिक पोषण होण्यास ती अनुरूप होतच नसते. म्हणून, चित्तशुद्धी माणसाच्या भावनिक पोषणासाठीच आवश्यक मानलीही गेली आहे. यामुळेच भावना मानवीयतेतच स्थिर राहू शकते. अन्यथा प्रदूषित किंवा अशुद्ध चित्तामुळे भावना अमानवीयतेला किंवा अमानुशतेला चालना देणारीच होऊ शकते. म्हणून, शरीरपोषण, चित्तशुद्धी व भावनिक पोषण या तिघांच्या सुनियोजित संयोगातून माणूस घडतो व यातूनच माणसाच्या जगण्याला अर्थ प्राप्त होत असतो. यातल्या एकाचाही अभाव झाला तर शरीर दोष, चित्त दोष व भावनिक दोष निर्माण होतात. यामुळे माणसाच्या जगण्याला ते निरर्थक करून सोडतात!

या एका पद्धतीने विचार करता लक्षात येते की, असुरक्षितता ही शरीर, चित्त व भावना प्रदूषित होत असल्यामुळेच येत असते. म्हणून शरीरपोषण, चित्तशुद्धी व भावनिक पोषण हे सर्व प्रदूषणातून मुक्त ठेवता यायला हवे. पण, हे शक्य होत नाही आहे. कारण,

उपभोगाच्या संधी प्राप्त करण्यासाठी जी स्पर्धा अस्तित्त्वात आणली गेली किंवा आली, तसेच ती गतिमानही झाली आहे, त्याच्या स्वरूपाकडे निरखून पाहण्याची गरज निर्माण झाली आहे. कारण, या स्वरूपातच मनुष्यद्रोही तत्त्वे दाखल झालेली असून, तीच प्रदूषणाला कारणीभूत ठरलेली निश्चितच आढळून येऊ शकतील. म्हणून, स्पर्धेला गुणवत्ता मानण्याची चूक माणसांकडून होत आहे व कोणतीही स्पर्धा गुणवत्तेची नसतेच याचे यथायोग्य भान माणसाला व्हावयालाही हवे आहे. म्हणूनच या भान करून देण्याच्या वृत्तीचे महत्त्व मान्य करायला हवे. कारण, हे मान्य केलेच जात नाही आहे. म्हणूनच स्पर्धेतून मनुष्य द्रोही तत्त्वांना चालना दिली जाते आहे. हे लक्षात येत नाही व स्पर्धेचे अनावश्यक स्तोम माजवून यातूनच शारीरिक हानी, चित्त दोषातली अशुद्धी तसेच भावनिक कुपोषण हे सर्व निपजत आहेत व प्रभावीही होत आहेत, हे लक्षात घेतलेही जात नाही आहे!

स्पर्धा ही प्रगतीसाठीच आवश्यक आहे, असे सध्या मानलेच जाते आहे. कारण, गतिमानतेमुळेच पुढे जाता येते म्हणून गती साधल्याने प्रगती होते अशी धारणाही झालेली आहे. पण, गतीमुळे जरी पुढे जाता येत असले, तरी स्पर्धेत गती निर्माण होते असे का मानायचे असते याचा उलगडा होत नाही. म्हणून, जे उलगडतच नाही ते पुढे नेणारेच आहे असा भ्रम निर्माण झालाही आहे. तसेच पाहिल्यास स्पर्धेने पुढे जाता येत नाही, तर पुढे जाणाऱ्यांना मागे टाकता येते. कारण, पुढे जाणाऱ्या कोणालाही मागे टाकणे यात गती नाही फक्त ईर्ष्या आहे. पण ईर्ष्येलाच गती मानण्याची चूक केली जाते आहे. ईर्ष्या चित्त दोषातूनच निर्माण होते, कारण यात चित्ताला ईर्षेचे आकर्षण होत असते. वस्तुतः पुढे जाण्याचे आकर्षण यात नसते. म्हणून, जे चित्ताकर्षक आहे, ते पुढे नेणारे मानून प्रगतीचेच ते आहे, अशा एका भ्रमाचे पोषण स्पर्धेतून केले जाते आहे, जे प्रगतीचे नसून ईर्षेमुळे अधोगती साधणारेच ते होत असते. तेव्हा, अस्थिर चित्त जे योग्यायोग्यतेची निवड करण्याच्या पात्रतेचे नसते, ते कोणत्याही आकर्षणामुळे प्रगती साधण्यास अपात्रच ठरत असते. म्हणून स्पर्धेत चित्त स्थिर राहत नाही. कारण, स्पर्धेत चित्त अस्थिर राहणेच स्वाभाविक असते. यामुळेच यातून साधली जाणारी गती प्रगती ठरतच नाही. तेव्हा, स्पर्धेत गती साधण्याची आकांक्षा जरी असली, तरी ती चित्ताकर्षणातलीच असल्यामुळे अस्थिर चित्तातून निष्पन्न होणाऱ्या दोषांपासून ती मुक्त राहत नाही. ज्यामुळे चित्तदोषातून साधल्या जाणाऱ्या स्पर्धेला अधोगतीकडेच जावेही लागते!

या दृष्टीने हत्त्या आणि आत्महत्त्या अधोगतीतल्याच म्हणायला हव्यात. कारण, मागे पडायला नको म्हणून पुढच्याला मागे ओढायचे किंवा एवढे करूनही पुढे जाताच येत नसेल, तर निराश व्हायचे. यापेक्षा वेगळे काहीही यातून साधलेच जात नाही किंवा साधले जाणे शक्यही नसतेच. तेव्हा, अधोगतीतून नैराश्य प्राप्त होत असते. म्हणून नैराश्य टाळायचे तर चित्तदोषातून येणाऱ्या स्पर्धेलाच टाळायला हवे. पण, यासाठी चित्तशुद्धीचीच प्रक्रिया निरंतर चालावी लागते. ही प्रक्रिया चालवता आली व यशस्वीपणे चालू शकली तरच निराशेवर मात करता येऊ शकते व ती नाहीशीही करता येऊ शकते. या दृष्टीने जाणीव निर्माण करून त्याचे संवर्धन व विकास करणे कसे शक्य होईल याचा विचार करायला हवा व हे करता येणे शक्यही आहे!

चित्ताला वाटणारे आकर्षण किंवा चित्ताकर्षण यशस्वी व्यापारासाठी वस्तूंची जाहिरात केली जाते त्यातून होत असते. यात शोभनीय व अशोभनीय असे दोन प्रकार झालेले आहेत. शोभनीय जाहिरात त्याला म्हणायचे ज्यातून अश्लिलतेला संधीच नसते. अश्लिलतेला ज्यात संधी असते त्याला अशोभनीय म्हटले जाते म्हणजे शोभनीय व अशोभनीय या दोन्ही दृष्टी भेदात असतात व आहेत. चित्त शुद्ध व स्थिर असेल तर दृष्टी शोभनीयतेवर खिळत असते. पण अशुद्ध चित्तामुळे दृष्टी अशुभ किंवा अशोभनीयतेवरच खिळत असते. तेव्हा, दृष्टीदोष चित्तशुद्धीच्या अभावातून येत असतो म्हणून त्याचे नको ते परिणाम जीवनावर

अनुक्रमणिका

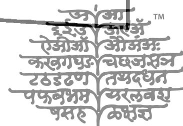
होतात. यावेळी चित्ताकर्षक असणाऱ्या जाहिराती चित्तदोषातल्याच राहून जातात. म्हणून त्यांना अशोभनीय किंवा अशुभ अवस्था प्राप्त होत असते, ज्यातून मनोविकारांना उत्तेजन मिळते आहे. म्हणून, वस्तूंच्या जाहिराती किंवा जाहिरातबाजी मनोविकारांना उत्तेजन देऊनच जीवनाला अधोगतीकडे नेत असतात. मनोविकारांना जीवनात वाव असू नये असेच जेव्हा वाटते, तेव्हा या वाटण्याला जाणिवेत प्रवर्तित व्हावे लागते. याशिवाय जाणीव बाळगणे शक्यच होत नसते व नाही. म्हणून, माणसाची जाणीव मनोविकारांतली नसावी ती मानसिक विकासाचीच असावी, असा मनाचा संकल्प व्हावा लागतो. तेव्हा, जाणीव निर्माण करणे, ती जोपासणे व मानसिक विकासाकडे नेणे ही सर्व प्रक्रिया चित्तशुद्धीतून येणाऱ्या निर्दोष दृष्टीतली असली तरच शक्य होत असते. म्हणून, चित्ताला वाटणारे आकर्षण किंवा चित्ताकर्षण दृष्टीदोषांमुळे अशोभनीय किंवा अशुभ पातळी गाठण्यास संधीच उपलब्ध होऊ नये यासाठी याच्या जाणिवेत मनाला प्रवेश करण्यासाठी संकल्पाची गरज असते व आहे. याचाच अभाव झाल्यामुळे माणूस अधोगतीलाच प्रगती मानण्याच्या भ्रमात पडतो व अशा भ्रमांनाच गोंजारण्याची जाहिरातबाजी वस्तुक्रय-विक्रय करणाऱ्या बाजारातून होतही असते. याचीच स्पर्धा सध्या जगात सुरू आहे जी दुःख मूलक असणेच स्वाभाविक आहे. अशा दुःख मूलक स्पर्धेतूनच हत्या व आत्महत्त्यांना माणूस व माणसे प्रवृत्त होतही असतात!

अशोभनीय किंवा अशुभ जाणीव तसेच शोभनीय अथवा शुभ जाणीव या दोहोमधला मूलभूत फरकही लक्षात घ्यायला हवा. वस्तुंचा निव्वळ उपभोग घेण्याच्या प्रवृत्तीतून अनियंत्रित उपभोगाची जाणीव आकारत असते. गरजेनुसार वस्तूंचा उपभोग घेण्यातून मात्र केवळ वस्तूंची जीवनावश्यक पूर्तता करता येते. म्हणून, गरजेनुसार उपभोग व गरज नसताना उपभोग (विलास) असे याचे दोन प्रकार होतात. पण, गरज निर्माण करण्याला व वाढवण्याला प्रगती करणे व विकास साधणे मानले गेले आहे. म्हणून, जितक्या गरजा जास्त तितकीच प्रगती जास्त अशी एक मान्यताही होऊन बसलेली आहे. अर्थात, गरजा वाढवीत गेल्याने त्यांच्या पूर्ततेसाठी गरजेच्या वस्तुंच्या उत्पादकतेची प्रेरणा जागविता येते व यातूनच विपुल प्रमाणात उत्पादन होत असते, असे मानले जाते आहे. पण, यामुळे उपभोगाची अनावश्यक व निषेधक वृत्तीही निर्माण होते व यातून निपजणाऱ्या उपभोगवादामुळे अधोगतीच संभवते. अर्थात, याकडे दुर्लक्ष करून अथवा याची उपेक्षा करूनच उपभोगवादाचा पुरस्कार केला जातो व म्हणून प्रत्यक्षात अधोगती झाली तरी ती अधोगती न मानताच प्रगतीसाठी अपरिहार्य असा तो एक टप्पा वा पडाव आहे, अशी समजूत करून घेतली जाते. या समजुतीलाच बाजारांचा विस्तार करूनच ते जितके घट्ट करता येणे शक्य असते तितके ते माणसांच्या मनात घट्ट केलेही जाते आहे. याच दृष्टीने बाजाराचे प्रयोजन व उपयुक्तता सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला जातो आहे.

माणसाचा मानसिक तोल नाहीसा होऊन त्याला नैराश्य येते. यातूनच हत्त्या अथवा आत्महत्त्या होतात. तोल जाणे अथवा निराशा येणे मनुष्य संबंधातल्या विकृतीतले आहे. म्हणून, संबंधात विश्वास नसल्याच्या परिस्थितीतूनच संबंध विकृत होतही असतात. अर्थात, माणसांच्या परस्पर संबंधात विश्वास निर्माण होत नसल्याची परिस्थिती ज्यातून निर्माण होते ती शोषणाचीच परिस्थिती असते व आहे. शोषण अनेक प्रकारांनी होत असते. पण, त्याची केन्द्रित अवस्था सध्याच्या बाजारातून सुस्पष्ट दिसते. मनुष्य समूहांची उत्पादक व उपभोक्ते अशी विभागणी झाली आहे. पण, या विभागणीत उत्पादक व उपभोक्ते शोषण प्रक्रिया चालवीत नाहीत. या दोघांमधले ज्यांना व्यापारी-दलाल म्हटले जाते ते ही प्रक्रिया चालवतात. कारण, हे उत्पादक-उपभोक्ते नाहीत. उत्पादक व उपभोक्त्यांचे परस्पर संबंध येत नाहीत व ते येऊ नयेत, हे योजनापूर्वकच शोषण प्रक्रिया चालवणारे घडवत असतात. यातूनच व्यापारी व दलाल अस्तित्वात येतात

किंवा अस्तित्वात आणले जातात. अशी ही बाजाराची निर्मिती झालेली आहे. तेव्हा, शोषण प्रक्रियेतून बाजार अस्तित्वात येत असतो. उत्पादक व उपभोक्त्यांची बाजार ही गरज नसते व नाही, फक्त' व्यापारी व दलालांचीच ही गरज आहे, पण उपभोक्ते व उत्पादकांचीच ही गरज आहे असेच नित्यनेमाने भासविले जात असते. वस्तुंची उपलब्धता बाजारातूनच होऊ शकते व अन्य कुठूनही होऊच शकत नाही, हे लोकमानसावर बिंबवूनच बाजाराचे आकर्षण निर्माण केले जाते. विविध प्रसारणांची व प्रकाशनांची माध्यमे यासाठी दिवसरात्र राबत असतात. याची यंत्रणा देशपातळीवर व जागतिक पातळीवर निर्माण केली गेली आहे. ही यंत्रणा जोवर अस्तित्वात राहणार आहे तोवर बाजार अस्तित्वात राहणारच आहे. म्हणून, शोषण प्रक्रिया चालतच राहणार आहे! शोषण प्रक्रियेतूनच लोकजीवनाचा मानसिक समतोल ढळतो व नैराश्य येते. यातूनच हत्त्या व आत्महत्त्या संभवतात. म्हणून बाजार ही माणसांची गरज नाही, हे लक्षात यायला हवे. यासाठी उत्पादक व उपभोक्ता या दोघात विश्वासाचे संबंध प्रस्थापित व्हावयाला हवेत व ते प्रस्थापित करावयालाही हवेत! सामाजिक रचनेची निर्दोषावस्था अभिव्यक्त करता येण्यासाठी याची गरज आहे. कारण, समाज ही संकल्पना व्यक्तींच्या परस्पर विश्वासातल्या संबंधातून साकारत असते. हे संबंध अस्तित्वात नसतात तेव्हा मनुष्य समूहांना कळपाचे स्वरूप येते. म्हणून, 'बाजारमुक्ती' ही समाजजीवन सुरक्षित करण्याची हमी आहे. ती ज्या प्रमाणात साधता येईल त्या प्रमाणातच समाज सुरक्षित होईल. म्हणून, आजच्या जीवनपद्धतीत बाजारमुक्तीच्या दृष्टीनेच बदल घडवून आणणे गरजेचे झाले आहे. अर्थात, याचा जीवनक्रम ठरवायला हवा, एक क्रमविकास साधायलाही हवा. लोकजीवनातली असुरक्षितता घालवण्याचा याशिवाय अन्य उपाय सध्यातरी उपलब्ध नाही!

卐 卐 卐





वाचकांचा पत्रव्यवहार

मा. संपादक,
'नवभारत' मासिक,
वाई

महोदय,

माझ्या 'पर्यावरण आणि संस्कृती' या पुस्तकावर श्री. विश्वनाथ खैरे यांनी 'नवभारत'च्या ऑक्टोबर २००८ च्या अंकात टीकात्मक लेख लिहिला आहे. त्यांच्या आक्षेपांना माझे उत्तर खाली देत आहे.

१) मानव आणि प्राणी यांच्या फरकाचे माझे विधान चूक आहे असे श्री. खैरे यांना वाटले. परंतु दोहोतील महत्त्वाचा फरक हा की, विशिष्ट प्राणी विशिष्ट पर्यावरणात जगू शकतात. मानव मात्र कोणत्याही पर्यावरणात राहू शकतो, कारण तो पर्यावरणाशी मिळतेजुळते करून घेतो.

२) "पर्यावरणाचा प्रभाव मानवी शरीररचने-वरही होतो असे आता आढळून आले आहे." यातील 'आता' हा शब्द योग्य नाही असे खैरे यांना वाटले. हा पुरावा नव्याने उजेडात आला आहे. हल्लीची सारी मानवजात ही साठहजार वर्षापूर्वी आफ्रिकेतून आलेल्या एका जोडप्याची संतती आहे. त्यांच्या रंगरूपातील फरक ही सारी पर्यावरणाची किमया आहे असे शास्त्रज्ञांचे मत आहे.

३) श्री. खैरे यांनी इथिओपियातील ३६ लाख वर्षापूर्वीच्या मानवी सांगाडा आणि ६०,००० वर्षापूर्वीचे आफ्रिकन जोडपे यांची गल्लत केली आहे. इथिओपियातील अतिप्राचीन मानव निराळा, आद्यपुराश्मयुगातील Homo habilis निराळा, मध्यपुराश्मयुगातील Homo erectus वेगळा आणि उत्तर पुराश्मयुगातील Homo sapiens वेगळा होता. हल्लीची मानवजात ही शेवटच्याची प्रजा आहे. तिचा आधीच्या मानवांच्या वंशाशी त्याचा काय संबंध होता हे अद्याप स्पष्ट झाले नाही.

४) रेडिओकार्बन काळ ४,८३० आणि ९,५३० हा अनुक्रमे ८३० आणि ७,५३० हवा. हा मुद्रणदोष आहे. याबद्दल मी दिलगीर आहे.

५) पृ. १५ वर दिलेला आद्यपुराश्मयुगाचा काळ तज्ज्ञांनी शास्त्रीय कालमापनाच्या पद्धतीनुसार दिला आहे. ते युग दीर्घकाळ टिकून होते. मध्यपुराश्मयुगाचा १३०००-६००० हा काळ ठरविला गेला आहे. भारतात तो ९०००-३००० वर्षे असा निश्चित केला गेला आहे. आपल्याकडे ते उशीरा अवतरले.

६) नर्मदेच्या खोऱ्यात हावनोरा येथे सापडलेली मानवी कवटी ही H. erectus आणि H. sapiens यामधील दुवा समजली जाते. त्यामुळे तिचा काळ २।। ते १।। लाख वर्षापूर्वीच्या असावा असे शास्त्रज्ञांचे मत आहे.

७) रागीची जंगली जात भारतात आढळते आणि लागवड केलेली (domesticated) इजिप्तमध्ये आढळते. तिचे domestication कोठे झाले याचा पुरावा अद्याप मिळालेला नाही.

८) स्थिर जीवनाची सुरूवात कोकणात जरी ताम्रपाषाण युगानंतर झालेली असली तरी, त्यापूर्वीचा अश्मयुगीन मानव तेथे वावरत होता. आजही आपण वन्य जमातींकडून काही वस्तू घेतो. त्यातलाच हा प्रकार असावा.

९) प्राचीन भारतातील लोकसंख्येचे अंदाज निरनिराळे आहेत. त्यांना शास्त्रीय आधार नाही.

१०) मोहोंजोदारोपासून १५० कि. मी.

अनुक्रमणिका

अंतरावर १८ व्या शतकात सेहवान येथे सिंधु नदीचे पात्र उंचावले होते. त्यामुळे प्राचीन शहराला धोका निर्माण झाला होता. तसा काही प्रकार इ. पू. २००० च्या सुमारास घडून आला असावा असे एका अभियंत्याचे मत आहे.

११) पुस्तकाच्या पृ. ८७ वरील वर्णन इनामगाव येथील घराचे आहे.

१२) मानवाची स्थलांतरे होत असतात. मध्यपुराश्मयुगातील शेकडो स्थळे भारतात आहेत, त्या मानाने उत्तर पुराश्मयुगीन फारच थोडी आहेत. प्रतिकूल पर्यावरण हे त्याचे कारण होते.

१३) पर्यावरणात बदल घडून आल्यामुळे सांस्कृतिक बदल घडून आले हे खैरेही मानतात. पर्यावरण अनुकूल असते, तेव्हा संस्कृती समृद्ध असते आणि प्रतिकूल असते तेव्हा अवनती झालेली दिसते. संस्कृती टिकून राहिली तरी गुणात्मक फरक महत्वाचा.

१४) वराहमिहिराने कोणत्या ग्रहांच्या युतीमुळे काय घडेल हे सांगितले आहे. ते तपासून पाहिले पाहिजे असे मी म्हटले आहे.

१५) 'भारतातल्या संस्कृतीचे भवितव्य २१ व्या शतकातही पूर्णपणे पावसावर अवलंबून आहे.' हे माझे विधान खैऱ्यांना एकांगी वाटते. परंतु आजही आपली सारी अर्थव्यवस्था पावसावर अवलंबून आहे; इतकेच नव्हे तर, भारत सरकारचा अर्थसंकल्पही त्यावर अवलंबून असतो, हे निराळे सांगण्याची आवश्यकता नाही.

आपला,
डॉ. म. के. ढवळीकर

卐 卐 卐

आपल्या ग्रंथालयात अवश्य हवीत अशी

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ ग्रंथमालेची

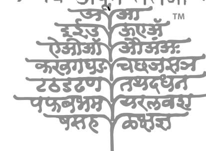
संग्राह्य वैचारिक मराठी प्रकाशने

	सुधारित किंमत २० नोव्हेंबर २००६ पासून लागू
❑ **वैदिक संस्कृतीचा विकास** (तिसरी आवृत्ती) । तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	३०० रु.
❑ **अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर (पूर्वार्ध)** । ब्र. स्वामी केवलानंद सरस्वती	२०० रु.
❑ **पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास** । डॉ. सुमंत मुरंजन	१२० रु.
❑ **हिंदी साहित्यविचार** । प्रा. प्यारेलाल गोहेल	२५ रु.
❑ **श्री. यशवंतराव चव्हाण अभिनंदन ग्रंथ**	६० रु.
❑ **संशोधन साधना** । डॉ. वसंत स. जोशी	६० रु.
❑ **तरंगयामिक व पुंजयामिक** । मा. ग. टोळे	२० रु.
❑ **आर्यांच्या सणांचा प्राचीन व अर्वाचीन इतिहास** । ऋग्वेदी	१५० रु.
❑ **वागीश्वरी** । डॉ. गो. के. भट	६० रु.
❑ **प्रस्थानभेद** (प्राचीन १४ विद्यांची माहिती) पुनर्मुद्रण । गं. वा. लेले	५० रु.
❑ **गिर्यारोहण परिचय** । अच्युत खोडवे	४० रु.
❑ **इतिहासाचे तत्त्वज्ञान** (दुसरी आवृत्ती) । सदाशिव आठवले	१३० रु.
❑ **दासशूद्रांची गुलामगिरी** (भाग २) । शरद पाटील	१५० रु.
❑ **शाहीर हैबती** । डॉ. शिवाजीराव चव्हाण	४० रु.
❑ **गीताचिकित्सा** । भाऊ धर्माधिकारी	१४० रु.
❑ **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी** (चरित्र) । सौ. मालती देशपांडे	२५ रु.
❑ **बौद्ध धर्माचा अभ्युदय आणि प्रसार** । प. ल. वैद्य	५० रु.
❑ **हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन** (संवर्धित दुसरी आवृत्ती) । मे. पुं. रेगे	१६० रु.
❑ **पाच पुस्तक-परीक्षणे** । वा. म. कुलकर्णी	६० रु.
❑ **भेदविलोपन : एक आकलन** । अशोक केळकर	३० रु.
❑ **कॉलिंगवुडची कलामीमांसा - एक भाष्य** । रा. भा. पाटणकर	१०० रु.
❑ **धर्मश्रद्धा : एक पुनर्विचार** । दि.के. वेडेकर	३० रु.
❑ **आचार्य शं. द. जावडेकर : व्यक्तित्त्व आणि विचार**	१०० रु.
❑ **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, कार्य आणि विचार**	१५० रु.
❑ **इहवाद आणि सर्वधर्मसमभाव** । मे. पुं. रेगे	१२० रु.
❑ **प्राज्ञपाठशाळा आणि तिची परंपरा**	२०० रु.
❑ **चार्वाक : इतिहास आणि तत्त्वज्ञान** (तृतीयावृत्ती) । सदाशिव आठवले	१०० रु.
❑ **विनोबांची संस्कृत साम्यसूत्रे** (रसग्रहणात्मक मराठी अनुवाद) । वसंत नारगोलकर	१२० रु.
❑ **नागरी समाज, राज्यसंस्था आणि लोकतंत्र : भारतीय संदर्भात विवेचन** । द.ना. धनागरे	४० रु.
❑ **प्राचीन भारत : समाज आणि संस्कृती** (निवडक मौलिक लेखांचा संग्रह) । डॉ. म. अ. मेहेंदळे	५५० रु.
❑ **हिंदुधर्माची समीक्षा आणि सर्वधर्मसमीक्षा** (दुसरी आवृत्ती) । तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	२२५ रु.
❑ **पाश्चात्त्य नीतिशास्त्राचा इतिहास** (दुसरी आवृत्ती) । प्रा. मे. पुं. रेगे	१६० रु.

१) ग्रंथालये व संस्थांना किमतीत १० टक्के सूट. पोस्टेजचा खर्च वेगळा पडेल. २) व्ही.पी. ची पद्धत नाही.
३) पैसे मनिऑर्डरने वा ड्राफ्टने पाठवावेत.

संपर्कासाठी पत्ता : **चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२८०३ (जि. सातारा)**

हे मासिक घ.वा. जोशी यांनी अक्षरसाहित्य, ३५, गुरुकृपा सो., शाहूनगर, गोडोली, सातारा ४१५००१ येथे छापून मनोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.





अनुक्रमणिका